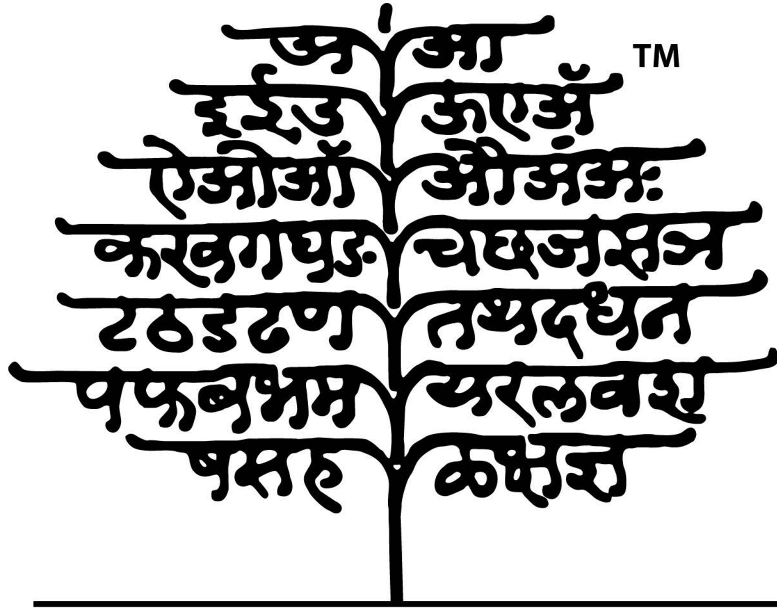
नवभारत

वर्ष ४६ । अंक ७, ८, ९ । एप्रिल-मे-जून १९९३ (चैत्र-वैशाख-ज्येष्ठ-आषाढ, शके १९१५)

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

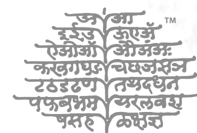
नवभारत

वर्ष ४६ । अंक ७-८-९ । एप्रिल-मे-जून, ९३
चैत्र-वैशाख-ज्येष्ठ-आषाढ, शके १९१५
किंमत २५ रुपये. वार्षिक वर्गणी ६० रुपये.
आजीव सदस्य वर्गणी–
व्यक्ती : रु. ५००/–   संस्था : रु. ७५०/–

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

एप्रिल-मे-जून, १९९३

अ नु क्र म

■ **सी. पं. खेर**– अर्थशास्त्राचे प्राध्यापक; गांधी चौक, धारवाड– ५८०००१. ■ **मे. पुं. रेगे**– संपादक 'नवभारत' आणि 'न्यू क्वेस्ट'; 'रागिणी', साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई– ४०००५१ ■ **व. त्रि. चिपळोणकर**– निवृत्त प्राध्यापक, भौतिकी विभाग, 'इन्स्टिटयूट ऑफ सायन्स', मुंबई; फ्लॅट नं. १०६, अभिनव अपार्टमेंट्स, ९९६, नवी पेठ, पुणे– ४११०३०. ■ **मुरलीधर पवार**– 'समाज प्रबोधन पत्रिका', 'लोकवाङ्मय' इ. नियतकालिकांतून वैचारिक स्वरूपाचे लेखन; निवास : १३ बी, नंदकुमार को-ऑप. सोसायटी, नंदा पातकर रोड, विलेपार्ले (पूर्व), मुंबई– ४०००५७. ■ **मिलिंद स. मालशे**– प्राध्यापक; मानव्यविद्या व सामाजिक विज्ञान विभाग, आय. आय. टी., पवई, मुंबई– ४०००७६. ■ **मधुरा कोराने**– नाट्यविषयाच्या अभ्यासक; ४८४/४ मित्रमंडळ कॉलनी, पुणे– ४११००९. ■ **ना. भा. नामदे**– अर्थशास्त्राचे अध्यापक, कला, विज्ञान व वाणिज्य महाविद्यालय (उच्च माध्यमिक विभाग), मनमाड; निवास : विवेकानंदनगर, मनमाड– ४२३१०४, (जि. नाशिक). ■ **रा. द. गोडबोले**– निवृत्त प्राचार्य, राम नारायण रुइया कॉलेज; २०७ बी, लेडी जहांगीर रोड, माटुंगा, मुंबई– ४०००१९. ■ **महेश बुच**– भारतीय प्रशासन सेवेमधील निवृत्त अधिकारी; भोपाळ येथील नॅशनल सेंटर फॉर ह्यूमन सेटलमेंट्स अँड एनव्हायरनमेंट या संस्थेचे अध्यक्ष. **मॅन अँड हिज सेटलमेंट्स, प्लॅनिंग द इंडियन सिटी आणि एनव्हायरनमेंटल कॉन्शसनेस अर्बन प्लॅनिंग** या पुस्तकांचे लेखक; नॅशनल सेंटर फॉर ह्यूमन सेटलमेंट्स अँड एन्व्हायर्नमेंट, भोपाळ (मध्यप्रदेश) ■ **सदाशिव अंबादास डांगे**– भूतपूर्व आर. जी. भांडारकर प्राध्यापक, व मुंबई विद्यापीठाच्या संस्कृत विभागाचे प्रमुख; 'गिरनार', गोखले रोड, मुलुंड (पूर्व), मुंबई– ४०००८१.

अनुक्रमणिका





संपादकीय

इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव (६)*

ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांचा इतर धर्मांकडे पाहण्याचा दृष्टिकोण १९ व्या शतकात जो बदलू लागला त्याचे एक कारण म्हणजे सुशिक्षित, सुसंस्कृत युरोपिअनांचा त्या शतकात हिंदू, बौद्ध इ. ख्रिस्तीतर, प्राचीन धर्मांशी घडून आलेला परिचय होय हे आपण गेल्या लेखांकात पाहिले. दुसरे कारण म्हणजे इतर धर्मांकडे आणि संस्कृतींकडे पाहण्याची एक वेगळी, विधायक दृष्टी देणारे तत्त्वज्ञान १९ व्या शतकात युरोपमध्ये विकसित झाले ह्याचाही तेथे निर्देश केला होता. ह्या तत्त्वज्ञानाचा आता थोडक्यात परिचय करून घ्यायचा आहे.

माणसाचे स्वरूप किंवा प्रकृती काय आहे हा ह्या तत्त्वज्ञानाचा मध्यवर्ती प्रश्न आहे. जगात अनेक भिन्न प्रकारांच्या वस्तू आहेत आणि माणूस त्यांच्यात माणूस हाही एक वस्तुप्रकार आहे असे माणसाकडे पाहता येईल. माणसाकडे पाहण्याची ही स्वाभाविक दृष्टी आहे. एखाद्या रसायनाकडे, वनस्पतीकडे, प्राण्याकडे वैज्ञानिक जसे पाहील तसे तो माणसाकडेही पाहील. म्हणजे माणूस ही एक विशिष्ट प्रकारची वस्तू आहे, विशिष्ट प्रकारचा प्राणी आहे, त्याच्या शरीराची घडण कशी झालेली असते,त्याच्या मनाची घडण कशी झालेली असते, त्याच्या शारीरिक, मानसिक प्रक्रिया कोणत्या कार्यकारणनियमांना अनुसरून घडत असतात, हे नियम समजून घेतले तर माणसाच्या शरीरात आणि मनात काय घडते आणि ते का घडते हे समजेल अशी माणसाकडे पाहण्याची वैज्ञानिक दृष्टी आहे. आधुनिक काळात माणसाकडे पाहण्याची ही वैज्ञानिक दृष्टी स्थिर झाली आहे.

वैज्ञानिक दृष्टीवर तत्त्वज्ञानही आधारता येते. हे तत्त्वज्ञान असे की जगात जे काही आहे त्याच्याकडे पाहण्याची वैज्ञानिक दृष्टी ही एकमेव प्रमाणदृष्टी आहे, त्याच्या स्वरूपाविषयी जे वैज्ञानिक ज्ञान प्राप्त करून घेण्यात आले असेल तेच आणि तेवढेच त्यांच्याविषयीचे प्रमाण ज्ञान असते; ह्याला माणूस अपवाद नाही. हे तत्त्वज्ञान माणसाविषयीची जी पारंपरिक धार्मिक दृष्टी होती तिच्या विरोधात ठाकलेले आहे. पारंपरिक धार्मिक दृष्टीप्रमाणे माणसाला विश्वात काही विशेष स्थान आहे. माणूस इतर प्राण्यांसारखा काही प्रमाणात असला, (आणि काही बाबतीत जड, भौतिक वस्तूंसारखा असला) तरी तो मूलतः इतर सर्व प्राण्यांहून भिन्न आहे आणि 'श्रेष्ठ' आहे. यहुदी–ख्रिस्ती धार्मिक सिद्धान्तानुसार देवाने माणसाला स्वतःच्या 'प्रतिमेसारखा' स्वतःची प्रतिकृती म्हणून निर्माण केला, त्याला अमर आत्मा दिला, त्याने इतर जे काही निर्माण केले ते माणसाच्या उपयोगासाठी निर्माण केले. भारतीय दृष्टीप्रमाणे विश्वातील अंतिम तत्त्वाचे ज्ञान फक्त माणूसच प्राप्त करून घेऊ शकतो, आणि त्याच्या बळावर मुक्त होऊ शकतो, मोक्षप्राप्ती हे सर्वोच्च साध्य आहे, ते माणूसच साधू शकतो, इतर कोणी नाही. माणसाचे हे जे विश्वातील विशेषाधिकारी (प्रिव्हिलेज्ड) स्थान पारंपरिक धार्मिक दृष्टी मान्य करते ते वैज्ञानिक तत्त्वज्ञान नाकारते; माणूस इतर प्रकारच्या प्राण्यांहून (आणि भौतिक वस्तूंहून) वेगळा असला तरी मूलतः तो त्यांच्यासारखाच आहे. माणसाचे वसतिस्थान असलेली पृथ्वी हे विश्वाचे केंद्र नाही, ती सूर्यमालिकेतील केवळ एक ग्रह आहे हे जेव्हा कोपर्निकस केप्लरने दाखवून दिले तेव्हा माणसाच्या विश्वातील अनन्यसाधारण स्थानाला हादरा मिळाला. आणि जेव्हा माणूस हा 'कनिष्ठ' प्राण्यांपासून उत्क्रांत झाला आहे असे डार्विनने दाखवून दिले तेव्हा ते जमीनदोस्त झाले असे मानण्यात येते. वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानाने माणसाचा अहंगंड दूर केला, आपले खरे स्थान त्याला दाखवून देऊन विनयशील बनविले.

ज्याला 'प्रबोधन' (एन्लाइटन्मेन्ट) म्हणण्यात येते ते ह्या वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानावर आधारलेले होते. त्याच्या विरोधात विकसित झालेल्या तत्त्वज्ञानाचा आपल्याला थोडक्यात परिचय करून घ्यायचा आहे. निर्देशाच्या सोयीसाठी त्याला आविष्कारवादी तत्त्वज्ञान (एक्स्प्रेशनिझम) म्हणू या. हे तत्त्वज्ञान म्हणजे आधुनिक विचारातील एक महत्त्वाचा घटक आहे. साररूपाने हे तत्त्वज्ञान असे मांडता येईल : माणूस ही एक प्रकारची वस्तू आहे हे खरे आहे. पण माणूस ही केवळ वस्तू नाही. तो अधिक काही तरी आहे. तो निर्मितिशील असा विषयी (सब्जेक्ट) आहे. तो विषयी आहे ह्याचा अर्थ असा की त्याच्यासमोर, त्याच्याहून भिन्न

* या संपादकीयाचे पहिले पाच भाग जाने.-फेब्रु. ९२, मार्च-एप्रिल-मे ९२, जून ९२, नोव्हें.-डिसें. ९२ व जाने.-फेब्रु.-मार्च ९३ या अंकांत प्रसिद्ध झाले होते. हा सहावा भाग. –संपादक

अनुक्रमणिका

असे जे ठाकलेले असते त्याची जाणीव त्याला असते. पण जे समोर आहे त्याच्या स्वरूपाचे यथार्थ ज्ञान प्राप्त करून घेऊ शकणारा विषयी हे माणसाचे समग्र स्वरूप नव्हे. माणूस निर्मितिशील विषयी आहे ह्या म्हणण्यात हे अभिप्रेत असते की माणूस हे स्वतःला घडविणारे असे अस्तित्व आहे; ह्या घडविण्याच्या कृतीतून, प्रवर्तनातून (अॅक्टिव्हिटी) स्वतःचे स्वरूप साधणारे, स्वतःला रूप देणारे असे ते अस्तित्व आहे.

हे वर्णन जर गूढ असेल तर माणसाच्या अस्तित्वाच्या गाभ्यात वसणारे हे गूढ आहे. त्याचा काहीसा उलगडा असा करता येईल. समजा, एखाद्या झाडाचे बी आपण घेतले. त्या झाडाचे, त्या प्रकारच्या झाडाचे ते बी आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा होतो की ते पेरले असता, त्याच्यापासून, अनुकूल परिस्थितीत त्या प्रकारचे झाड उगवेल. ते बी जर घेतले तर बी हे त्याचे जे प्रत्यक्ष स्वरूप आहे ते झाडाच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे. पण ते बी असल्यामुळे (अनुकूल परिस्थितीत) झाड बनण्याची क्षमता त्याच्या ठिकाणी आहे. पण कोणत्या प्रकारचे झाड ते बनेल हे पूर्वनिश्चित आहे. काहीशा अलंकारिक रीतीने आपण असे म्हणू की त्या प्रकारचे झाड हे त्याचे (भावी) स्वरूप त्याच्यात 'सुप्त' असते. पण बीमध्ये सुप्तपणे वसणारे हे स्वरूप निश्चित असते. अनुकूल परिस्थिती लाभली नाही तर हे स्वरूप प्रकट होणारही नाही. पण ते जर प्रकट होऊ शकले तर ते कोणते असेल हे **अगोदरच** निश्चित झालेले असते.

आता, माणूस निर्मितिशील असतो ह्याचा अर्थ असा की माणूस, मानवी व्यक्ती स्वतःच्या कृतीद्वारा प्रवर्तनाद्वारा स्वतःचे जे स्वरूप घडवितो ते असे पूर्वनिश्चित नसते. काही निर्धारित स्वरूप व्यक्तीत सुप्तपणे वसत असते आणि त्याच्या कृतीद्वारा, प्रवर्तनाद्वारा, ते फक्त प्रकट होते असे नसते. तर त्याच्या कृतीमुळे दोन गोष्टी एकाच वेळी घडतात. त्याचे स्वरूप आकारते, त्याचा आशय आणि आकार निश्चित बनतात आणि ते प्रकटही होते. स्वरूपाचे प्रकटीकरण होणे आणि ते साकारणे ही एकाच मानवी कृतीची दोन अंगे असतात. एखादा (खराखुरा) कवी कविता रचतो, हे त्याचे निर्मितीचे कृत्य. अशा निर्मितिशील कृतीचे उदाहरण म्हणून देता येईल. कविता बीजरूपाने कवीच्या मनात असते. कविता रचली जाणे म्हणजे ह्या बीजाचा आविष्कार होणे. ह्या आविष्काराद्वारा ती कविता जशी प्रकट होते, अस्तित्वात येते त्याचप्रमाणे ह्या आविष्काराद्वारा तिचे मूर्त रूप सिद्धही होत असते. ती कविता रचली जाईपर्यंत ती काय रूप धारण करणार आहे हे रचणाऱ्या कवीलाही माहीत नसते. त्याला ते माहीत असेल तर ती कविता अगोदरच रचली गेली आहे असे होईल. एखादे यंत्र बनवायचे असेल तर त्याचा पक्का आराखडा तयार असतो आणि त्या आराखड्याबरहुकूम ते बनवायचे असते. बनविण्यात येत असलेल्या यंत्राचे स्वरूप कसे असेल हे ते यंत्र बनविणाऱ्याला तपशीलवार माहीत असते आणि तसे ते माहीत नसेल तर यंत्र बनवायला घेण्याचे त्याचे कृत्य गैर ठरेल. पण आविष्काराद्वारा ज्याची निर्मिती होते त्याचे स्वरूप आविष्कारातून आकारत जाते आणि जेव्हा ते प्रकट होते तेव्हाच त्याचे संपूर्ण स्वरूही निर्धारित होते. निर्मितिप्रक्रिया पूर्ण होईपर्यंत त्याच्या समग्र स्वरूपाची यथार्थ कल्पना कुणालाच नसते, निर्मितिकर्त्यालाही नसते. हा उत्पादन आणि निर्मिती ह्यांच्यातील फरक होय. यंत्राचे उत्पादन होते, कवितेची निर्मिती होते. उत्पादकाच्या मनात यंत्राची जी कल्पना असते तीच यंत्र बनविले गेले की बाह्यरूप धारण करते. उलट, कविता रचली जाईपर्यंत तिच्या निर्मात्याच्या मनात त्या कवितेची कल्पना असत नाही; असू शकत नाही.

मानवी व्यक्तीचे जीवन हा त्या व्यक्तीचा आविष्कार असतो; म्हणजे त्या व्यक्तीची **निर्मिती** असते. ह्या जीवनात व्यक्तीच्या ज्या स्वरूपाचा आविष्कार झालेला असतो, ते स्वरूप, ती प्रकृती हीसुद्धा त्या व्यक्तीची निर्मिती असते. म्हणजे, मानवी प्रकृतीविषयीची दोन परस्परविरोधी चित्रे येथे आहेत. **एक** चित्र, 'वैज्ञानिक' चित्र असे की मानवी प्रकृती हा प्राणिप्रकृतीचा एक विशिष्ट प्रकार आहे. इतर प्राण्यांच्या प्रकृतीशी समान अशी माणसाची प्राणिप्रकृती असते आणि तिच्यात काही खास वैशिष्ट्यांची भर पडली की मानवी प्रकृती सिद्ध होते. काही प्रेरणा आणि शक्ती किंवा क्षमता ह्यांची मिळून ही प्रकृती बनलेली असते. ज्या विशिष्ट परिस्थितीत एखादा माणूस वावरत असतो तिच्यातील घटक आणि त्याच्या प्रकृतीतील काही घटक ह्यांच्यात होणाऱ्या क्रिया-प्रतिक्रियांतून त्या माणसाची कृत्ये, व्यवहार, आचरण आणि अनुभव निर्धारित होत असतात. मानवी अनुभव आणि व्यवहार कितीही गुंतागुंतीचे, प्रगल्भ असले तरी अखेरीस काही कार्यकारण-नियमांना अनुसरून ते घडत असतात व म्हणून त्यांचे वैज्ञानिक स्पष्टीकरण आणि प्राक्कथन (प्रेडिक्शन) करता येते. हे एक चित्र.

ह्याच्या विरोधी चित्र असे की स्थिर, निश्चित 'दिलेली' अशी काही मानवी प्रकृती नसते. माणूस स्वतःच्या आविष्कारातून स्वतःची प्रकृती सिद्ध करतो. आणि ही प्रकृती म्हणजे ज्या कशाचा आविष्कार असते त्याला, हा आविष्कार पूर्ण होण्यापूर्वी, स्वतःचे असे निश्चित स्वरूप नसते. ज्याचा आविष्कार होत असतो ते, आविष्काराची प्रक्रिया आणि तिचे फलित म्हणून जे मूर्त होते ते ह्या सर्वांचे स्वरूप एकाकाळीच स्पष्ट, मूर्त, गोचर होते. हे समजायला कठीण वाटले तरी आपण स्वतःकडे, आपल्या कृत्यांकडे डोळसपणे पाहिले तर ते सत्य असल्याचे आपल्याला पटेल असे आविष्कारवाद्यांचे म्हणणे आहे. उदाहरणार्थ पहा– पूर्वी कुणी उच्चारलेले वाक्य जर मी उद्धृत करीत असेन तर ते वाक्य (एक उच्चारण्यात आलेले वाक्य म्हणून) अगोदरच अस्तित्वात असते आणि त्याचा पुनरुच्चार करण्यापूर्वी कोणत्या वाक्याचा उच्चार मी करणार आहे हे मला माहीत असते. पण एखाद्या विशिष्ट परिस्थितीत काढलेले उद्‌गार म्हणून जेव्हा माणूस काही बोलतो तेव्हा आपण काय बोलणार आहोत ह्याची स्पष्ट कल्पना त्याला ते बोलण्यापूर्वी नसते. त्याने उच्चारलेल्या वाक्यातून त्याच्या मनात असलेले विचार बाह्य रूप धारण करतात एवढेच घडत नाही, तर त्याच्या मनात असलेले अंधुक, बीजरूप विचार त्या वाक्याद्वारा सुस्पष्ट, सुघटित असे रूप धारण करतात; ते आविष्कृत होऊन प्रत्यक्षात अवतरतात.

माणूस अशा आविष्कारातून स्वतःचे स्वरूप निर्माण करतो, स्वतःला एक सुस्पष्ट रूप देतो हा आविष्कारवाद्यांचा सिद्धान्त चांगल्या प्रकारे समजण्यासाठी त्यांचा दुसरा सिद्धान्त कदाचित उपकारक ठरेल .हा दुसरा सिद्धान्त असा की माणसाचा हा आविष्कार, त्याची 'आत्मनिर्मिती' सामूहिक, सामाजिक असते. स्वतःचा आविष्कार करणारा विषयी हे मानवी व्यक्तीचे स्वरूप आहे ह्यात शंका नाही. पण एक सुटी, अलग व्यक्ती अशा स्वरूपात ती असा आविष्कार करीत नाही. तर एका विशिष्ट समाजाचा घटक म्हणून ती आत्माविष्कार करते. अलग सुट्या व्यक्ती आगंतुक रीतीने परस्परांशी संबंधित झाल्याने समाज बनतो असे नसते. मानवी व्यक्ती स्वरूपतःच तिच्या समाजाचा घटक म्हणून अस्तित्वात असते आणि जगते. व्यक्ती आणि तिचा समाज ह्यांच्यामधील नाते 'जैविक' असते. हा अर्थात परिचित असा सिद्धान्त आहे. आविष्कारवाद तो उचलून धरतो.

तेव्हा मानवी आविष्कार हा सामाजिक आविष्कार असतो. एका विशिष्ट समाजाने– जमातीने, टोळीने, 'राष्ट्राने', इ.– स्वतःचा केलेला आविष्कार, आणि त्यातून स्वतःला दिलेले (किंवा स्वतः धारण केलेले) स्वरूप म्हणजे त्या समाजाची संस्कृती. तिची भाषा, ह्या भाषेत अंतर्भूत असलेले संकल्पनांचे जाळे, ह्या संकल्पनांच्या माध्यमाद्वारा साकार झालेले विश्वाचे आणि स्वतःचे 'दर्शन' म्हणजे तत्त्वज्ञान, धार्मिक कल्पना, मिथ्यकथा, विधी-अर्चा, मानवी नात्यांचे प्रकार, कुटुंब इ. संस्था, त्यांचे प्रघात, पोशाखाच्या पद्धती, सभ्यतेचे निकष, नैतिक आदर्श, वीर, संत, ऋषी, आचार्य ह्यांच्याविषयीच्या कथा-कहाण्या, भौतिक उत्पादनाची साधने आणि पद्धती इत्यादींची मिळून ही संस्कृती बनलेली असते. समाजाची संस्कृती म्हणजे समाजाची जीवनसरणी असते; समाजाचा तो आत्माविष्कार असतो. अर्थात ह्या संस्कृतीचे, आत्माविष्काराचे वाहक, किंवा माध्यमे म्हणजे त्या समाजाचे घटक असलेल्या व्यक्ती असतात. व्यक्तींना, ज्या समाजाचे त्या घटक असतात, त्याच्या संस्कृतीने घडविलेले असते. त्यांच्या अंतरंगात ती विशिष्ट संस्कृती मुरलेली असते. हे स्वतःचे स्वरूप घेऊन व्यक्ती आत्माविष्कार करतात. त्यांचा आत्माविष्कार म्हणजे त्यांच्याद्वारा होणारा त्या संस्कृतीचा आत्माविष्कार असतो. व्यक्तींच्या आत्माविष्कारातून समाजाचे जीवन मूर्त होते आणि त्याच्या संस्कृतीचा विकास होत जातो. व्यक्तीचा आत्माविष्कार म्हणजे ज्याप्रमाणे तिचे जीवन त्याप्रमाणे समाजाचा आत्माविष्कार (किंवा संस्कृती) म्हणजे त्याची परंपरा.

ह्यातून स्वातंत्र्य किंवा स्वायत्तता ह्या संकल्पनेचा एक वेगळा आशय लाभतो. व्यक्तीच्या ज्या कृत्याचे 'व्यक्तीची स्वतःची कृती' असे यथार्थपणे वर्णन करता येईल ते ते कृत्य म्हणजे व्यक्तीचा आत्माविष्कार असतो. ह्या म्हणण्यात असे अभिप्रेत आहे की कोणत्या तरी सार्वत्रिक नियमांना अनुसरून ते कृत्य निर्धारित झालेले नसते. त्या व्यक्तीचे विशिष्टत्व त्या कृत्यात व्यक्त झालेले असते. दोन व्यक्ती जेव्हा एकत्र येतात तेव्हा त्यांनी एकमेकांच्या ह्या विशिष्टत्वाची, स्वतंत्रपणे आत्माविष्कार करण्याची, कदर केली पाहिजे. दोन भिन्न समाज आपापली संस्कृती घेऊन जेव्हा एकत्र येतात तेव्हा त्यांनीही एकमेकांच्या पृथगात्मतेचा आदर केला पाहिजे. प्रत्येक व्यक्तीला, समाजाला आपण जे आहोत ते असण्याचा, स्वतः असण्याचा अधिकार

अनुक्रमणिका

असतो असा आता स्वातंत्र्याचा अर्थ होईल. इतरांना तात्काळ किंवा प्रयासाने आपणासारिखे करण्याची कुणावरही नसते. तसे करणे गैर, 'अमानुष' आहे.

(व्यक्तीचे प्रत्यक् (ऑथेन्टिक) कृत्य हे सामान्य, सार्वत्रिक नियमांनी निर्धारित झालेले नसते ह्या म्हणण्यात असे अभिप्रेत आहे की मानवी व्यक्तीला, तिच्या निर्मितीला समजून घेणे आणि निसर्गातील एखाद्या वस्तूचे स्वरूप समजून घेणे ह्या भिन्न गोष्टी आहेत. एखाद्या नैसर्गिक वस्तूचे स्वरूप समजून घेणे किंवा तिच्यात घडलेला बदल समजून घेणे म्हणजे कोणत्या सामान्य नियमांना अनुसरून ते स्वरूप सिद्ध झाले आहे किंवा तो बदल घडून आला आहे हे समजून घेणे. उलट, व्यक्तीचे एखादे कृत्य समजून घ्यायचे तर तिच्याशी कल्पनेने एकरूप व्हावे लागते, आणि त्या कृत्याचा 'अर्थ' समजून घ्यावा लागतो. म्हणजे त्या कृत्याद्वारा ती काय व्यक्त करीत आहे, कोणत्या भावना, प्रेरणा मूर्त करीत आहे ह्याचे आकलन करून घ्यावे लागते. इतरांशी असे तादात्म पावण्याची क्षमता माणसांत असते आणि म्हणून माणसे एकमेकांना जाणून घेऊ शकतात. माणसांचे एकमेकांविषयीचे ज्ञान हे माणसाच्या निसर्गाविषयीच्या ज्ञानाहून वेगळ्या प्रकारचे ज्ञान आहे आणि वेगळ्या प्रकारच्या ज्ञानशक्तीवर ते आधारलेले आहे.)

प्रबोधनाने स्वीकारलेल्या वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानाप्रमाणे माणूस हा (केवळ) निसर्गातील एक प्रकारचा प्राणी आहे, सर्व माणसांची समान प्रकृती आहे, मूलतः त्यांच्या प्रेरणा आणि उद्दिष्टे समान आहेत आणि म्हणून ही उद्दिष्टे साधून सुखी रीतीने जगण्याचा सर्व माणसांसाठी समान असलेला एक जीवनमार्ग आहे. कांटच्या मताप्रमाणे माणूस केवळ निसर्गातील प्राणी नाही. ह्याच्या पलीकडे जाणारे, विवेकशील कर्ता, असेही त्याचे स्वरूप आहे. तो एकाच वेळी निसर्गनियमांच्या अधीन असलेला प्राणी आणि स्वायत्त असलेला विवेकशील कर्ता आहे. विवेकशील कर्ता म्हणून स्वतःला आणि इतर सर्व विवेकशील कर्त्यांना, सार्वत्रिकतेने प्रमाण असलेले नैतिक आदेश तो देतो आणि त्यांचे पालन करू शकतो. तेव्हा सर्व माणसांसाठी प्रमाण असलेला असा एक जीवनमार्ग आहे ह्या सिद्धान्ताकडे कांटही एका वेगळ्या मार्गाने येतो. युरोपमध्ये स्थिरावलेला खिस्ती धर्मही स्वतःला, सर्व माणसांसाठी प्रमाण असलेला एकमेव सत्य धर्म ह्या स्वरूपात ओळखत होते. ह्या सत्य धर्माचा सर्व मानवजातीत प्रसार करण्याचे जे खिस्ती 'मिशन' होते ते प्रबोधनाच्या आणि कांटच्या तत्त्वज्ञानातही अभिप्रेत होते. हे संमिश्र मिशन स्वीकारून १९ व्या शतकात युरोपीय साम्राज्यशाही जगभर पसरली.

पण ह्या मिशनला तत्त्वतः विरोध करणारे तत्त्वज्ञान रोमॅन्टिसिझमच्या रूपाने युरोपात ह्याच काळात अवतरले. ह्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणे प्रत्येक मानवी व्यक्तीला, प्रत्येक समाजाला, प्रत्येक विशिष्ट परंपरेला पृथगात्म असण्याचा, स्वतः असण्याचा, इतरांहून वेगळे असण्याचा अधिकार होता कारण असे असणे हे मानवी अस्तित्वाचे स्वरूपच आहे. सर्वांसाठी समान असा प्रमाण जीवनमार्ग नाही. प्रत्येकाने स्वतःचा जीवनमार्ग स्वतःचा शोध घेत निर्माण करायचा आहे. (हा आत्मशोध आणि आत्मनिर्मिती एकाच प्रक्रियेच्या दोन बाजू आहेत.) दोन व्यक्तींनी, दोन समाजांनी एकमेकांशी संवाद करावा हे त्यांच्यामधील योग्य नाते आहे. दोघांनी समान भूमिकेवर यावे ह्यासाठी केलेला आणि तसे झाले नाही तर जो अयशस्वी मानावा लागेल असा हा संवाद नसतो. ह्या संवादातून ते एकमेकांना आणि स्वतःला अधिकाधिक यथार्थपणे ओळखत जातात एवढेच त्याचे फलित असते.

आधुनिक विचाराने मानवजातीच्या आणि मानवी व्यवहाराच्या संदर्भात स्वीकारलेली ही दुसऱ्या प्रकारची अनैकान्तिकता. ह्यातून अनेक महत्त्वाचे प्रश्न उद्‌भवतात ह्यात शंका नाही. माणूस म्हणून सर्व माणसांना समान असलेली मानवी आणि प्रत्येक समाजाची आणि व्यक्तीची पृथगात्मता ह्यांचा मेळ कसा घालावा ह्या समस्येशी हे सर्व प्रश्न अखेरीस येऊन भिडतात.

वैज्ञानिक ज्ञान व वैज्ञानिक तत्त्वज्ञान, विश्वाशी नाते जोडताना माणूस स्वीकारीत असलेले भिन्न पवित्रे (एका प्रकारची अनैकान्तिकता), माणसाच्या स्वरूपाविषयीची आविष्कारवादी दृष्टी (दुसऱ्या प्रकारची अनैकान्तिकता) हे सर्व घटक 'आधुनिक' विचारात सामावलेले आहेत. त्यांची सुसंगत अशी तार्किक व्यवस्था लावण्यात कोणत्याही आधुनिक तत्त्वज्ञानाला यश आले आहे असे नाही. (हेगेल, मार्क्स, व्हिट्गेन्स्टाइन इत्यादींचे तत्त्वज्ञान किंवा अस्तित्ववादाची विविध रूपे हे ह्या स्वरूपाचे प्रयत्न आहेत.) पण इहवाद, सर्वधर्म-समभाव इ. प्रश्नांची उकल करण्याचा प्रयत्न ह्या घटकांची दखल घेऊनच करावी लागेल. (अपूर्ण)



भारतीय दारिद्र्याचा ऐतिहासिक आढावा : एक प्रयत्न

सी. पं. खेर

खंडप्राय हिंदुस्थानच्या इतिहासात विविध प्रदेशांतून अनेक राज्ये आली, धुळीलाही मिळाली. अनेक युगे अवतरली व त्यांचा अंतही झाला. अगदी अलीकडचा युगान्त[1] अठरा आणि एकोणिसाव्या शतकातला. ही काळरेषा घालायचे कारण असे की यात नर्मदेच्या उत्तरेत व सिंधू-गंगेच्या खोऱ्यांतल्या मोठाल्या प्रदेशांवर नाव सांगणाऱ्या (मुघल) साम्राज्याचा ऱ्हास झाला. तसेच नर्मदेच्या दक्षिणेतला घोड्यांच्या टापांनी तुडवला गेलेला आणखी एक मोठासा टापू (पेशवाई) मोडकळीस आला. आणि परकीय इंग्रजांना आमंत्रण देऊन इथे पाय रोवायला अवसर दिला. हा सगळा काळ राजकीय अस्थिरतेचा. एवढेच नव्हे, तर आधी काहीएक आर्थिक घडी असलीच तर ती विस्कटली असे न म्हणता तीही नष्ट झाली असेच म्हणावे लागेल.

आजच्या दारिद्र्याचे मूळ या युगांतात सापडते म्हणूनही ही काळरेषा घालावीशी वाटते. व याहून आणखी मागे जाण्याला कारण दिसत नाही.

याचा अर्थ असा नव्हे की याआधी सर्वत्र आबादीआबाद होती. हिंदुस्थानचा सलग असा सामाजिक इतिहास मिळत नसल्याने इथे येऊन गेलेल्या प्रवाशांच्या टिपणांवरून त्याबद्दलचे अनुमान काढावे लागते. परकीय प्रवाशांची प्रवास-टिपणे पाहिली तर सामान्य जनता दरिद्री आणि दुःखीच होती असे कळून येते. व्हेनीसच्या सीझर फ्रेडरिकला (१५०३-६) दक्षिणेत आढळलेली स्थिती, तर बाबरचे (१५२६-३०) उत्तरेतले निरीक्षण सामान्य जनतेची हलाखीच दर्शवतात. १६२०-८८ त बर्नियरने नमूद केले आहे की राजे, सुभेदार व सेनापती आपल्या वर्चस्वाखालची सर्व शेतीवाडी मक्त्याने ठेकेदार लोकांस देत. हे ठेकेदार व व्यापारी शेतकऱ्यांजवळ कपर्दिकही राहू देत नसत. कमरेपुरते गुंडाळून लोक उघड्याने अनवाणी हिंडत तर यांची घरे अरुंद, उजेड व हवा न खेळणारी होती. अपरिग्रहाच्या तत्त्वज्ञानाचा व सवयीचा हा प्रभाव होता असे कदाचित याचे आपण एक वेळ समर्थन करू. पण जेवणात भात, कंदमुळे व मीठ एवढ्यांवरच गुजराण होत असल्याचे जे नमूद आहे ते निश्चित दैन्याचे लक्षण म्हणायला हवे. दुष्काळात झालेली स्त्रिया आणि मुले यांची विक्री हे दैन्य अधिकच उघड करते. म्हणजे सुभेदार, सरदार, जाहगीरदार, जमीनदार व सावकार वगळता सामान्य जनता दरिद्री होतीच. ती मुघलांच्या पडत्या काळात व्यापकपणे व भयानकपणे आणखी दरिद्री राहिली.

तुरळक असणाऱ्या राजधान्यांच्या समृद्धीचे वर्णन आपल्याला पाहावयास मिळते. पण सिंहासनेही लुटली व फोडली गेली. खेडी स्वयंपूर्ण होती असे म्हटले जाते. पण हक्काने काम करण्यास लोक मिळावेत म्हणून निर्माण केलेल्या या व्यवस्थेत कामकरी हे आश्रित राहिले. १७६५ त सामान्य लोकांबद्दल श्रीमती किंडरस्ले लिहितात, " त्यांच्याबद्दल सांगायचे तर अगदी वेदना होते. क्वचितच शरीर झाकलेले असते. भात व पाणी हे त्यांचे अन्न; गवताच्या विपद्ग्रस्त झोपड्या. स्वातंत्र्य नाही, मत्ता नाही, प्रत्येक वरिष्ठाच्या जुलमाचे बळी." बरे, सारावसुलीच्या (चौथाई) मोहिमा या लूटमारीच्याच मोहिमा होत्या. ज्या मार्गांवरून या मोहिमा गेल्या त्या मार्गांवरल्या खेड्यांची स्थिती काय झाली हे वेगळे समजायला मार्ग नाही.

परकीय प्रवाशांची वर्णने तुटक व तुरळक वाटण्याचा संभव आहे. परंतु विविध काळांत, विविध लोकांना दिसून आलेल्या परिस्थितीचे ते वर्णन आहे. स्वतःच्या देशातील राहणीमानाशी तुलना करता इथली हलाखी त्यांना बोचली असावी. व ती त्यांनी तीव्र शब्दांत अतिशयोक्तपणे मांडली असण्याची शक्यता

---

१. १९४७ साली आणखी एक युग फटफटले आहे. पण त्याचा प्रकाश अद्याप पुरा वर आलेला नाही. जुन्या अंधाराची सवय अद्याप गेलेली नाही.

नाकारता येणार नाही. परंतु त्यांचे निरीक्षण अगदीच खोटे होते असे म्हणता यावयाचे नाही. आजच्या परिस्थितीवरूनही त्याची आपण कल्पना करू शकतो.

अशा वर्णनावर आपला चटकन विश्वास बसत नाही. याचे कारण आपण पूर्वात्म-गौरवात गढून गेलो आहोत. हिंदुस्थानात सोन्याचा धूर निघत होता. आणि त्यामुळे तर सोने लुटण्यासाठी परकीय आक्रमणे झाली. देश जर गरीब असता तर त्यांना इथे येण्याचे काय कारण?

सोन्याचा धूर एके काळी निघत होता असे मानले तरी तो सामान्य जनांच्या नव्हे. राजेरजवाडे, सरदारदरकदार, जाहगीरदार, जमीनदार यांच्या घरांतून (सावकार व व्यापारी याला अपवाद. सत्ताधाऱ्यांची वक्र नजर केव्हा येईल व आपण लुबाडले जाऊ या भीतीने श्रीमंती लोकांच्या नजरेत येणार नाही याची ते काळजी घेत.). मुघल काळात मुघलाच्या ऐषआरामी राहणीचा आदर्श या सर्वांनी अमलात आणला होता. मोठाले वाडे, गढ्या, जनानखाने, गुलाम-स्त्री-पुरुषांचा सेवेला तांडा, अशा ऐश्वर्याचा भपका दाखवताना, सांभाळताना, आपल्या कलासक्तीचे प्रदर्शन करताना, या लोकांचा खर्च बेफाट वाढलेला होता व तो करण्यासाठी सारी भिस्त शेतसारावसुलीवर होती. या वाढत्या करापायी व करवसुलीच्या यंत्रणेपायी सामान्य शेतकरी भरडला जात होता.

तेव्हा परदेशी प्रवाशांची वर्णने फसवी ठरवू नयेत.

– २ –

अठराव्या शतकाचा उत्तरार्ध राजकीय धामधुमीचा, अस्थिरतेचा व केवळ अंदाधुंदीचा दिसून येतो. वास्तविक औरंगजेबाच्या कारकीर्दीपासूनच (१६५९) ही अंदाधुंदी चालू होती. त्याच्या कडव्या धर्मांधतेमुळे जाट, बुंदेले, सत्नामी[२], शीख, रजपूत यांचे कायमचे शत्रुत्व त्याने पत्करले. त्यांच्याशी लढण्यात संपत्ती तर वाया गेलीच पण हजारोंनी प्राणहानी झाली. दक्षिणेत मुसलमानी राज्यांनी व मराठ्यांनी त्याच्या साम्राज्याला जे आव्हान दिले त्याचा नि:पात करण्याच्या उद्देशाने काढलेल्या व त्यातच गुंतून पडलेल्या त्याच्या दक्षिणेच्या स्वारीत त्याची तिजोरी रिकामी झाली, सैन्याचे पगार थकले, त्यांची उपासमार व बंडाळी वाढली. उत्तरेत दुर्लक्ष झाल्याने सरदारच शिरजोर झाले. बादशहाचे नुसते नाव घेत स्वतंत्र होण्याकडेच त्यांचा कल सुरू झाला. कारभारात शिथिलता आली, खाबुगिरी वाढली; केंद्राचा दरारा नाहीसा झाला.

औरंगजेबानंतर दिल्लीच्या तख्तासाठी झालेली भांडणे, नादिरशहा, अहमदशहा अब्दाली यांची आक्रमणे, लूट याने दिल्लीचे सिंहासन खिळखिळे झाले. मुघल साम्राज्याचे मोठाले प्रांत जे अवध व बंगाल त्याचे सुभेदार स्वतंत्रपणे वागू लागले. त्यात शस्त्रास्त्रे व सैन्याची शिस्त यांसाठी नावाजलेल्या, बलशाली ठरलेल्या इंग्रजांना शिरकाव मिळाला (१७५७). त्यात १७७०–७१ च्या भीषण दुष्काळाने बंगालला झोडपून काढले. एकतृतीयांशाइतकी लोकसंख्या मृत्युमुखी पडली; त्यात पाच लाखांवर विणकर होते.

मराठ्यांच्या कारभारातही फेरबदल झाले. शिवाजी राजाने घालून दिलेली व्यवस्था केव्हाच कोलमडली. सैन्याचे पगार देण्यास मुलूख तोडून देण्यात येऊ लागला. सरंजामदारी आली. मोहिमा काढल्याशिवाय चौथाई वसूल होत नाही, आणि मोहिमा म्हणजे लूट असे समीकरण बनले, नव्हे, तो स्वभाव बनला.

कालांतरात राष्ट्रीय विचार नाहीसा झाला. शिंदे, होळकर, नागपूरकर भोसले, गायकवाड, आंग्रे, कोल्हापूरचे छत्रपती अशा अनेक दौलती झाल्या. त्या आपापल्या दौलतीच्या हिताचेच राजकारण करीत. अफगाणिस्तानापासून कर्नाटकातील किरकोळ पाळेगारांपर्यंत मराठ्यांना अनेक शत्रू होते. त्यांत नानासाहेब पेशव्यांच्या धरसोडपणामुळे रजपुतांची भर पडली. शिवाय वैयक्तिक हेवेदावे, कौटुंबिक कलह (वारसदारी), त्यात इंग्रजांना पाचारण (१७७५) याची परिणतीही अंदाधुंदीत झाली. १७५२ ते १८०१ पर्यंत होळकरांनी पुण्याभोवतीचा १५० मैलांचा टापू उजाड करून ठेवला होता.

२. दिल्लीजवळील जाट शेतकरी. एका मुघल सरदाराच्या शब्दांत सत्नामी म्हणजे, "एक बंडखोर टोळी. सोनार, सुतार, भंगी, चांभार व अन्य अधम लोक." यांनीही मोठाल्या सरदारांप्रमाणे दिल्लीविरुद्ध बंड पुकारले होते.

अनुक्रमणिका

या राजकीय अस्थिरतेचे परिणाम अर्थव्यवस्थेवर झाले नाहीत तरच नवल.

– ३ –

या राजकीय अंदाधुंदीचा, परस्परांतल्या लढायांचा, स्वाऱ्यांचा आणि बंडांचा तत्काल परिणाम म्हणजे सत्ताधाऱ्यांना भेडसावणारी वित्तीय तंगी. सारखा पैसा हवा, लगेच हवा. त्यामुळे जो अधिक महसूल देई त्याला शेतसारा वसूल करण्याचे अधिकार मिळू लागले. सैन्ये-तैनात ठेवण्यासाठी मुलूख नेमून दिला जायला लागला. जाहगीरदार बदलले जाऊ लागले व बादशहाला नजराणा (पेशकश) देऊन जाहगिरी मिळविण्याचे राजकारण होऊ लागले. क्वचित कर्जापायी महसूल-वसुलीचे अधिकार सावकारांना मिळत व ते जमीनदार→चौधरी →खोत किंवा पाटील अशा खेड्यापर्यंत पोचलेल्या वसुलीच्या साखळीतून शेतकऱ्याला लुबाडीत. शेतसाऱ्या-पायी प्रदेश व परगणे तोडून देण्याची व्यवस्था औरंगजेबाच्या मृत्यूनंतर (१७०७) व पेशव्यांच्या काळात सर्रास सर्वांनी अवलंबिलेली होती. मुघल साम्राज्यात सर्वांत मोठा परगणा बंगालचा आणि बंगालात शेतसाऱ्याबरोबर आणखी कर लादून दहशतीने, सक्तीने महसूल वसूल केला जाऊ लागला. याची लोकांना सवयच झालेली होती असे दिसते. कोरडे ओढल्याशिवाय, बायकापोरांना ओलीस ठेवल्याशिवाय महसूल देण्यास ते राजीच होत नसत.

केंद्रीय सत्ता दुबळी झाली की सुभेदार–सरदार स्वतंत्र होण्याकडे झुकत. स्वतंत्र राहण्यासाठी, अधिक प्रदेश काबीज करण्यासाठी आपापसांत लढत. या लढायांतून सामान्य जनता, सावकार-व्यापारी लुटले जात. लूट ही चढाईचा उद्देशच ठरली. व तीच अंगवळणी पडली. इतकी की जेव्हा सरदार-जमीनदार बदलत, पराभूत होत तेव्हा त्यांच्या हाताखालील सैन्ये पेंढारी बनली. इंग्रज-कंपनी सरकारच्या सुरुवातीच्या काळात सैन्यात काही काम न राहिल्यामुळे लूट करणे हाच त्यांचा उद्योग राहिला व पेंढाऱ्यांचे कळप वाढले.

मुघलांच्या पडत्या काळात व्यापारउदीमाचा ऱ्हास झालेला होता. सहस्रावधी शेतजमीन मशागतीतून गेलेली व उजाड झालेली होती. मराठ्यांच्या मोहिमांत गुजरात व ओरिसा बेचिराख झालेला होता. सुरतेचा व्यापार बनारस, ढाक्याला गेला व तिथे तो नामशेष झाला. युरोपियन व्यापारी हिंदी दलालांमार्फत कारा-गिरांचे-विणकरांचे शोषण करीत. त्यांचे गुमास्ते रयते-कडून बळजबरीने कमी भावात माल विकत घेत तर आयात माल– कापड– चौपट-पाचपटीने विकत. (इंग्रज) कंपनी-सरकारच्या (सैन्याच्या, बळजबरीच्या जोरावर मिळविलेल्या) मक्तेदारीचा परिणाम विण-कऱ्यांना लुबाडण्यात झाला. दंड, कैद, मारहाण असे जबरीचे उपाय योजले जात. या आक्रमक मक्तेदारीमुळे सावकार व सराफ धुळीला मिळाले. जे टिकले ते कंपनीसरकारला खूष करण्यात गढले. सावकार हे हेरच बनले. जगत शेठ व उमीचंद यांच्या मिलाफीकरा-शिवाय बंगाल इंग्रजांच्या हाती गेला नसता असे स्पष्ट झाले आहे.

लूट, लुबाडणूक, लबाडी हे राजकीय अंदाधुंदीचे प्रतीक व परिणाम ठरले.

– ४ –

हिंदुस्थानात कृषिव्यवसाय प्रमुख. पण जमिनीच्या (मत्ता–असेट–म्हणून) मालकी-हक्काची (स्वामित्वाची) कल्पना आणली, रुजवली ती इंग्रजांनीच. राजा हाच भूमीचा मालक असे हिंदू कायदा वा परंपरा कधीच सांगत नाही. जो कसतो त्याची जमीन असून त्यावरील उत्पन्नाच्या काही अंशावर राजाचा अधिकार असे. जो तण, गवत, झुडपे काढून, जंगल तोडून, जमीन साफ करून नांगरतो, न कसलेल्या जमिनीवर शेती करतो त्याची ती जमीन असायची. जंगलतोड व सफाई हे एकट्यादुकट्याचे काम नसल्याने साफ केलेला प्रदेश समूहाचा, जथ्याचा असायचा. या जथ्याचा पुढारी जमीन कसायला वाटून द्यायचा. जमीन न कसता ठेवली तर ती अन्य शेतकऱ्याला कसायला मिळत असे.

राजा संरक्षण करतो म्हणून त्यासाठी त्याला उत्पन्नाचा काही (एकषष्ठांश) भाग द्यायला हवा. कर हे राजाचे उत्पन्न होय (जो राजा संरक्षण न देता कर वसूल करतो तो नरकात जातो.).

सेवकांना (फडणवीस, सैन्याधिकारी, वैद्य, अश्व-शिक्षक, पुरोहित इ.) जमीन दान देण्याचा राजाला अधिकार होता. पण हे दान तो ग्रामस्थांना विचारून देई (याचा अर्थ ती अन्य कुणी कसत नाही ना हे पाहिले जाई.).

दुष्काळ पडला, आक्रमक येऊ घातले तर गावच्या गाव अन्यत्र हलत असे किंवा जंगलात पळून जात असे. ही धाड गेली की पुन: येऊन वसत असे.

जमीन कुणाला विकता येत नसे किंवा गहाण टाकता येत नसे. विकली गेली तरी ती ग्रामस्थांत किंवा सग्यासोयऱ्यांतच (बाहेरचा / उपरा कुणी येत नसे.). सगळ्या गावाची त्याला संमती असावी लागे.

जमीनदार म्हणजे जमिनीचा मालक नव्हे तर जमिनीपासूनच्या उत्पन्नाचा काही भाग मिळविणारा / घेणारा. औरंगजेबाच्या काळात, शासकीय परिभाषेत, जमीनदार हा शेतसारा वसूल करणारा, गोळा करणारा एक मध्यस्थ. त्यासाठी त्याला सेवा-भत्ता (नानकार– वसुलीच्या दहा टक्के) मिळे. जमीनदाराला खेड्याचा ठराविक महसूल सरकारात जमा करावा लागे व शासनाने ठरविलेल्या प्रमाणात कसणाऱ्याकडून वसूल करावा लागे. याचा अर्थ जमीनदाराची प्राप्ती म्हणजे त्याला गोळा करावा लागणारा ठराविक वसूल व शासनात भरावा लागणारा महसूल यांतील फरक– उत्पन्नाधिक्य. ही जमीनदारी (म्हणजे हे अधिकार) विकता व खरीदता येई. त्याचे कालांतराने लिलाव होऊ लागले, जमिनीचे नव्हे.

जमीनदार हे पाश्चिमात्य अर्थाने सरंजामदार नव्हेत. सरंजामदार हे जमिनीचे मालक होत. त्यांची उपजीविका खंडावर चाले. या अर्थाने सरंजामदारी भारतात इंग्रजी अमदानीपूर्वी रुजलेली नव्हती.

पण परचक्रे आली आणि (बचावाच्या भूमिकेतून निर्माण झालेल्या) या व्यवस्थेत बदल झाले. शेतसारा-वसुलीसाठी, पायदळ व घोडदळ तैनात ठेवण्यासाठी व इनाम म्हणून मुलूख तोडून दिला जाऊ लागला. जमीनदारी आल्या, जाहगिरी आल्या. सगळे राज्यशकट जमिनीच्या इनामावर जोपासले गेले. शेतीच्या वाढीपेक्षा महसुलाला प्राधान्य आले. स्वत:ची नवाबी राहणी राखण्यासाठी आणखी वर कर आले. थोडक्यात जमीन कसणाऱ्यांची पिळवणूक सुरू झाली. क्रौर्य आले व प्राणही धोक्यात आले. गुलाम म्हणून स्त्रिया आणि मुले यांना ओढून नेण्यात आले. कारागिरांना पळविण्यात आले. त्यामुळे भीतीने औरंगजेबाच्या काळात, पुरोहित ब्राह्मण, विणकर व अन्य कारागीर मोठ्या संख्येने दक्षिणेत स्थलांतर करून गेल्याचे नमूद आहे. केंद्रसत्ता दुबळी ठरल्यावर लहानसहान राज्यांमधील लढाया प्रजेला हानिकारक ठरल्या.

जमीनदारांना सैन्य बाळगावे लागे. असे पुष्कळ जमीनदार होते (इंग्रज येण्यापूर्वी प्रभावी असे एक साम्राज्य इथे स्थापन होऊ शकले नाही याचे हे एक कारण आहे.). महसूल-वसुलीसाठी, तो वाढविण्यासाठी, आणखी मुलूख मिळविण्यासाठी ते आपापसांत लढत. या लढाया जमिनीसाठी नसून सारा देणाऱ्या लोकांवर कब्जा मिळविण्यासाठी असत. आपले गट, आपल्याला पाठिंबा देणारे, आपल्या बाजूचे लोक (खेडी, मुलूख) वाढविण्याकरिता या लढाया होत. याशिवाय मोठाली जमीनदारकी मिळाली नसती. लोकांना दहशतीखाली, जुलमाखाली ठेवल्यानेच महसूल वसूल करता येई. महसुलाचे फाळे करण्याची (रेव्हेन्यू फार्मिंग) ही पद्धत रूढ झाली होती.

या काळातले प्रामुख्याने जे चित्र उभे राहते ते म्हणजे जमीन कसणाऱ्याने कष्ट करायचे व त्याचे फळ ओरबाडून घ्यायला सरदार, जाहगीरदार, इनामदार हजर. पण अठराव्या शतकाच्या अखेरपर्यंत (इंग्रजांची महसूल-व्यवस्था येईपर्यंत) एक गोष्ट स्पष्ट होती. जमिनीच्या मालकीहक्काची कल्पना रुजलेली नव्हती. साराबाकी राहिली म्हणून जमीन हिरावून घेतली जात नसे; लिलाव केला जात नसे. जमीन विपुल होती. कसणारे कमी होते. तेव्हा महसुलापायी ती कसत राहिली जाईल एवढे पाहिले जाई.

कसणाऱ्याकडे जेमतेम उत्पन्न राहून, आधिक्य ओरबाडणारे हात अधिक, अशा समाजघडीत सामान्य जनता दरिद्री राहिली, अर्धपोटी राहिली, दुष्काळात मृत्युमुखी पडली. म्हणजे शोषण, सत्तेकडून होणारी नागवणूक ही दारिद्र्याची प्रमुख कारणे राहिली.

– ५ –

सामान्य शेतकऱ्याच्या या राजकीय नागवणुकीला जातीव्यवस्थेने उचलून धरले होते. सगळे सत्ताधारी उच्चवर्णीय ठरले होते म्हणा, किंवा सगळे उच्चवर्णीय सत्ताधारी होते म्हणा, जमिनीच्या उत्पन्नावरील अधिकार उच्च वर्णियांच्या हाती होते. जमिनीची दाने त्यांनाच मिळत होती. सामान्य जनता ही कुणबाऊ, नीच स्थान असणारी होती. खेड्यांची वस्ती एकाच किंवा सलग अशा जातींची होती. जमिनीची जातवार विभागणी मिळत नाही. पण कर देणाऱ्यांच्या जाती वरून हे अनुमानता येते. अर्थात, ही माहितीही सबंध मुघल साम्राज्याबद्दल उपलब्ध नाही. पण ज्या व्यवस्थेने जमिनीवरील अधिकार घेतले– वाटले जात त्या व्यवस्थेवरून त्यांची सर्वत्रता अनुमानता येते.

ऐनेअकबरीप्रमाणे (इ. स. १५९६) शेतसारा देणाऱ्या जातींचे पुढीलप्रमाणे प्रमाण होते—

रजपूत	५०
ब्राह्मण-भूमिहार	३०
ब्राह्मण-रजपूत	११
मुसलमान	३
मुसलमान-रजपूत	४
अन्य	१
माहित नाही.	१

१७८९-९० मध्ये बनारस प्रांतात शेतसारा देणाऱ्या लोकांचे प्रमाण पुढीलप्रमाणे होते—

रजपूत	२९	मुसलमान	१६
भूमिहार	३१	कायस्थ	१
ब्राह्मण	९	अन्य हिंदू	११
		माहीत नाही	१

इंग्रजी अमदानीच्या सुरुवातीच्या— १८८५ च्या काळातील जमीन-मालकांची, बनारस प्रांतातील जातवार विभागणी पुढीलप्रमाणे होती. तीही इथेच नमूद करतो.

रजपूत	४१	बनिये (मारवाडी)	५
ब्राह्मण व भूमिहार	२६		
मुसलमान	१८	अन्य	१०

या अमदानीचे आणखी परिणाम पुढे ओघाने येणार आहेत.

खाली दक्षिणेत याहून वेगळी स्थिती आढळत नाही. नद्या व पाटाच्या पाण्यासभोवती भाताची पैदास व वस्ती होती. यात ब्राह्मणांचा वरचष्मा होता. जमीन व मजूर राखण्याचे तसेच सिंचनाची देखरेख करण्याचे काम सत्ताधाऱ्यांचे होते. सतत युद्धे, दुष्काळ व साथी यांनी तमिळ-प्रदेश पिंजून निघाला होता (१६६० च्या दुष्काळात लोकांनी सिलोनला प्रचंड प्रमाणात स्थलांतर केले होते). त्यातून परकियांचा प्रवेश झाला. इथेही सामान्य शेतकऱ्यांची, मुघलांच्या मानाने सौम्यशा प्रमाणात, नागवणूकच होत होती.

नागवणूक करणारा केवळ पुरोहित-वर्गच होता असे यातून चित्र उभे राहत नाही. राज्ययंत्रणा जमीन-महसुलावर चालत होती व सत्ताधारी सगळे उच्च-वर्णीय होते. नागवणूक केल्याशिवाय यांची यंत्रणा, उपजीविका व सत्ता चालतच नव्हती. म्हणजे सगळा सत्ताधारी उच्चवर्णीय वर्ग (रजपूत, मराठे, मुसलमान) हा नागवणूक करणारा होता.

— ६ —

महसूल करकचण्याच्या पडलेल्या घडीचा दुष्परिणाम असा झाला की जमिनीपासूनची पैदास कुंठित झाली. वाढती पैदास हे लुटीस आमंत्रण होते. त्यामुळे जमिनीचा कस वाढविण्याचे (उत्पादकता, कृषी विकास व त्यासाठी गुंतवणूक) प्रयत्न झालेच नाहीत. सत्ताधाऱ्याकडून कसले प्रोत्साहन मिळाले नाही. सावकार— व्यापारी, शेतीत गुंतवणूक करण्यास (आपली धनवत्ता उघडकीस येईल या भयाने) धजावले नाहीत. कसणाऱ्याकडे जेमतेम पोट भरण्यापुरते उरत असल्याने त्यांच्यापाशी पैदास वाढविण्यास उमेद राहिली नाही.

इ. स. १५९५ ते इ. स. १८७० या काळात प्रतिएकरी उत्पादनात काही वाढ झाल्याचे आढळत नाही.[३]

अठराव्या शतकात आपल्या व्यापारी व लष्करी सामर्थ्यावर इंग्रजांनी पूर्व किनाऱ्यावर (कोरोमंडल किनारा— मद्रासपासून ओरिसापर्यंत) सगळ्या व्यापारात

३. परंतु दरडोई उत्पादन वाढले असण्याची कदाचित शक्यता आहे. याचे कारण लोकसंख्येत फारशी वाढ झालेली नव्हती. वाढ मुळीच झाली नव्हती असा जो काहींचा अंदाज आहे तो तितका खरा नाही. इ. स. १६०० ची लोकसंख्या १० कोटी असावी असा पहिला अंदाज व्यक्तवला गेला आहे. यात सांख्यिकीय गणिती सुधारणा होऊन ती १४.२ कोटी असावी असे प्रतिपादिले जाते. इ. स. १८०० मध्ये ती २० कोटी होती. म्हणजे २०० वर्षांत फक्त ३३ टक्क्यांनी किंवा सालिना चक्रवाढीने ०.१४ टक्क्याने वाढली. लढाया, दुष्काळ, साथी, रोगराई, कुपोषण हे याचे कारण दिसते.

आजच्या सालिना २.३ टक्क्याशी याची तुलना करावी. १९५१ नंतर झपाट्याने लोकसंख्येत वाढ झाली आहे. तेवढी ती झाली नसती तर दारिद्र्याच्या प्रमाणात केवढी घसरण झाली असती !

लोकसंख्यावाढीचे त्या वेळचे एवढे कमी प्रमाण जातिव्यवस्था टिकून राहण्याचे एक कारण असावे असा युक्तिवाद केला गेला आहे.

मक्तेदारी प्रस्थापित केली होती. बंगाल्यातील प्रत्येक खेड्या-शहरांतून कंपनी सरकारचे नोकर व हिंदी गुमास्ते मीठ, सुपारी, तांदूळ, तूप, बांबू, तंबाखू, सुंठ, मासे, अफू, गवत अशा विविध व अनेक वस्तूंचा व्यापार करीत. बळजबरीने माल स्वस्तात उचलीत व आयात माल महाग विकत.

हिंदुस्थानात सर्वांत मोठा उद्योग कापडाचा. ढाक्याची मलमल, काश्मिरी शाली, बनारसचे शालू व तांब्या-पितळेची भांडी या वस्तू प्रसिद्ध होत्या. पण सम्राट व राजे यांच्या गरजा भागविणाऱ्या, राजाश्रयात चालणाऱ्या कारखान्यांतून होणाऱ्या या वस्तूंना असलेली मागणी, राजे व सरदार नामशेष होऊ घातल्यावर, नाहीशी झाली. कारागीर बेकार झाले व शेतमजूर बनले. गुमास्त्यांची बळजोरी अशी की दंड, फटके, कैद व करारपत्रे यांनी विणकऱ्यांना इतके छळले की विणकर कमी झाले. शिवाय यंत्रोत्पादित कापडाच्या स्पर्धेत ते टिकले नाहीत. त्यांनी शेतीला कवटाळले. पैदास कमी, खाणारी तोंडे व ओरबाडणारे हात पुष्कळ अशी अवस्था आली.

राजकीय अंदाधुंदीचा व वाढत्या इंग्लिश व्यापाराचा फायदा सुरुवातीला सावकार व व्यापारी यांनी उठवला. परंतु कंपनी सरकारची मक्तेदारी पूर्ण प्रस्थापित झाल्यावर तेही दुर्बल झाले.

नाणेटंचाईनेही या काळात अरिष्ट आणले. दाम हा तांब्याचा पैसा. १७ व्या शतकात राजस्थानमधल्या तांब्याच्या खाणी निःशेषित झाल्या. व तांबे (डचांच्या तर्फे) जपानकडून आयात करावे लागले. तेव्हा तांब्याच्या किंमती वाढल्या. त्यामुळे करांचा भरणा करण्यासाठी वाढत्या प्रमाणाने शेतीचे उत्पन्न द्यावे लागले. धनिकांना वाढत्या रकमेने व्याज द्यावे लागले. हा भरणा चांदीच्या रुपयात करावा लागे. पण आकारणी तांब्याच्या पैशात होत असे. तांब्याच्या मानाने चांदी स्वस्त राहिल्याने वाढत्या रकमेने भरणा करावा लागला व त्यामुळे शेती-मालाची शिल्लक कमी राहिली.

किंमती वाढल्याने वस्तुगत मजुरी कमी झाली. मजुरीचे इ. स. १६०० चे निर्देशांक १०० समजले तर इ. स. १६५० मध्ये १८४·५१, १७२९ मध्ये ६२·०४ तर १८०७ मध्ये ६९·८२ होते असे अंदाजिले गेले आहे.

– ७ –

प्लासीच्या लढाईपर्यंत (१७५७) हिंदुस्थानात राजकीय तसेच आर्थिक अराजकाची जी परिस्थिती होती तिचे चित्र ओबडधोबडपणे रेखाटण्याचा येथवर प्रयत्न केला. त्यावरून (राजकीय) शोषण हे सामान्य दारिद्र्याचे प्रमुख कारण होते असे अनुमान निघते. हीच परिस्थिती इंग्रजी अमदानीत पुढे चालू राहिली.

इंग्रजी अमदानीच्या परिणामांचे इथल्या विवेचनाच्या दृष्टीने तीन कालखंड पडतात. सुरुवातीचा १७५७ ते १८६०, दुसरा १८६० ते १९१४ व तिसरा १९१४ ते १९४७. पहिल्या व दुसऱ्या कालखंडांत हिंदुस्थानात इंग्रजांनी एक राजकीय, शासकीय, कायद्याची आणि आर्थिक घडी बसविण्याचा प्रयत्न केला. त्यामुळे त्याआधीची जी काही घडी असेल ती पुरती उधळली गेली. इथल्या लोकांचे हित हा त्यांचा उद्देशच नव्हता. आणि याआधीच्या राज्यकर्त्यांप्रमाणे त्यांनी इथे स्वतःला सामावूनही घेतले नाही. त्यामुळे इथली सामान्य जनता तशीच दरिद्री राहिली.

१७५७ मध्ये बंगाल प्रांत इंग्रजांच्या ताब्यात गेला. सैन्य-तैनात ठेवण्यासाठी, व्यापारासाठी, त्यांना लागणाऱ्या पैशाची सोय बंगालमधील जमीनमहसुलाने केली. एवढेच नव्हे तर पूर्वीप्रमाणे व्यापारासाठी इंग्लंडमधून चांदी आयात करण्यासाठी कंपनी सरकारला गरज पडेनाशी झाली.

पैशाचा ओघ जमीनमहसुलातून येणारा असल्याने तो जास्तीत जास्त वसूल करण्याकडेच इंग्रज प्रवृत्त झाले. परंतु यासाठी जमाबंदी निश्चित करणे त्यांना आवश्यक वाटले. हिंदुस्थानात याआधी माहीत नसलेले काही सिद्धान्त ते बरोबर घेऊन आले होते. व त्याआधारे जमाबंदीची व्यवस्था प्रस्थापित करण्याला त्यांनी सुरुवात केली. हे सिद्धान्त थोडक्यात असे–

१. मालमत्ता, संपत्ती बाळगणे हा नैसर्गिक अधिकार आहे. स्वातंत्र्याच्या कल्पनेचे मूळ या अधिकारात आहे.
२. सर्व जमीन ही राजाच्या मालकीची असून कसणारी प्रजा ही त्याचे कूळ होय.
३. जमिनीवर श्रम केल्यानेच जमिनीला मूल्य आहे. जमिनीचे समुपयोजन करून पैदास मिळविण्यासाठी श्रमाची आवश्यकता असल्याने जमिनीची खासगी धारणा मालकी, खरेदी-

विक्री ही यातून ओघानेच उद्‌भवतात.

४. मालकी निर्वेध होण्यासाठी तिला कायद्याचा आधार हवा. सीमा निश्चित हव्या, त्यासाठी मोजणी हवी.

५. शेतसारा कुणाकडून किती वसूल करायचा हे निश्चित करायला हवे. त्यासाठी ठरावीक यंत्रणा हवी. शेतकऱ्याची थकबाकी जमिनीच्या (त्याच्या मत्तेच्या) लिलावातून वसूल करता यायला हवी.

बंगालमध्ये 'कायमधारा', मुंबई – मद्रासमध्ये 'रयतवारी' तर पंजाबमध्ये 'महालवारी' पद्धतीने जमाबंदीची नवी व्यवस्था इंग्रजांनी निर्माण केली. हिंदुस्थानात आजवर नसलेली ही व्यवस्था होती. आजवर प्रजेचे जमिनीत 'हित' गुंतलेले (म्हणजे केवळ पैदाशीवर अधिकार) होते. मालकीहक्क नव्हता. इंग्रजांनी त्याऐवजी कायद्याने मालकीहक्क आणला. व कायद्याचे (शासन व पोलिस) संरक्षण दिले. जमीनपट्टीवर नावे लावली, व सरकारी फाळा जे देऊ शकले नाहीत त्यांच्या जमिनी लिलावात विक्रीस काढल्या. १८५० पर्यंत शेतसाऱ्याचा बोजा (मुघल-अंतकाळाइतका व इंग्रज अधिकाऱ्यांच्या स्वेच्छेनुसार) मोठा व न पेलण्याइतका राहिला. त्यात शेतमालाच्या किंमती सर्वत्र घसरल्याने (१८२० ते १८५० ची मंदी) फाळा देणे जड गेले. शिवाय तो नगदी द्यावयाचा असल्याने शेतकऱ्यांना कर्जे काढावी लागली. व ते सावकारी पाशात अडकले. फाळा द्यायला कर्ज व या कर्जफेडीपायी लिलाव अशी ही साखळीच निर्माण झाली. तेव्हा या वेळेपर्यंत शेतजमिनीचे असंख्य लिलाव व हस्तांतरणे झाली. १७९३ ते १८१५ पर्यंत या २२ वर्षांत बंगालमध्ये एकूण जमिनीच्या एक-तृतीयांश इतक्या जमिनींचे तर बनारस परगण्यात १८०१–६ या केवळ सहा वर्षांत निम्म्या जमिनींचे हस्तांतरण झाले.

या व्यवस्थेत सावकार जमिनीचे मालक बनले. सुरुवातीचे जमिनीचे लिलाव आधीच्या सत्ताधाऱ्यांनी किंवा त्यांच्या नातलगांनी व सावकारांनी बव्हंशी घेतले. जमिनी उच्चवर्णियांकडेच गेल्या.

१८८५ सालासाठी बनारस परगण्याबद्दल जी माहिती उपलब्ध आहे तीवरून या **नवीन** (लिलावात जमीन घेतलेल्या) मालकांची जातवारी मिळते त्यावरून जमिनीची मालकी उच्चवर्णियांकडे राहिली असे आढळते. ती अशी–

मुस्लिम	१५	मारवाडी	१	ईस्ट इंडिया	
ब्राह्मण	६	युरोपियन	१	कं. चे लष्करी	
कायस्थ	३	मोठ्या जमीन-		अधिकारी	२
भूमिहार	२	दारांचे दलाल	५		
रजपूत	३	वकील	४		

१८८५ मध्ये जवळजवळ ६७ टक्के भू-मालक उच्चवर्णिय होते.

दक्षिणेत, सुरुवातीला भाषा येत नसल्याने, इंग्रजांना सारा-वसुलीसाठी स्थानिक जमीनदारांवर, गावच्या पुढाऱ्यांवर अवलंबून राहावे लागे. मागणी केलेली रक्कम आधी देणे त्यांना शक्य झाल्याने पुढे तेच मालक ठरले. हेही उच्चवर्णीय होते.

हिंदुस्थानात प्रथमच जमिनीसाठी बाजार निर्माण झाला. कुणीही धनवान जमिनी खरेदी करू शकू लागला.

इंग्रजांची अमदानी सुरू झाल्यावर, शत्रूला, पेंढाऱ्यांना जंगलात लपून राहायला जागा मिळू नये म्हणून जंगले तोडली जाऊ लागली. यामुळे आदिवासी उघडे पडले. इंग्रजांच्या साहाय्याने जंगलातील उत्पादन हिंदी व्यापारी सक्तीने स्वस्तात विकत घेत. पूर्वीसारखी मालाची प्रत्यक्ष देवाणघेवाण न करता ती पैशात होऊ लागल्याने आदिवासीही कर्जबाजारी झाले व शेवटी शेतमजूर बनले. एके काळच्या जाहगीरदारांची सैन्ये कमी झाली. व त्यांना माल पुरवणारा, बैलावरून ने-आण करणारा तांडा कमी झाला. जनावरांची निगा करणारे गट नाहीसे झाले. शिवाय १८३० मधील गुरांच्या रोगामुळे असंख्य जनावरे मेली. शेवटी हे लोकही शेतमजूर बनले.

वस्त्रोद्योगात आयात यंत्रोत्पादित कापड स्वस्त ठरल्याने (१८२० नंतर) विणकरांच्या पोटावर पाय आला. राजे, जाहगीरदार, जमीनदार, सुभेदार कमी झाल्याने तलम कापडाची मागणी कमी झाली. कारागिरी गेली. व हा जोड-उद्योग असल्याने तेही जमिनीवर अधिकाधिक अवलंबून राहू लागले. जमिनीच्या बाजार-पेठेने त्यांनाही शेतमजूर केले.

१९३१ च्या एका अंदाजानुसार रयतवारी क्षेत्रात (मुंबई, मद्रास व मध्य प्रांतात) एकूण कामगार-दलाच्या ५४ टक्के, कायमधारा क्षेत्रात (बंगाल, बिहार, ओरिसा

व आसाम प्रांतात) ३३ टक्के तर महालवारी (पंजाब, उत्तर प्रदेश व वायव्य सीमा प्रांतात) २० टक्के प्रमाण शेतमजुरांचे होते.

१९९१ च्या जनगणनेनुसार भारतात प्रमुख कष्टकऱ्यांच्या २६ टक्के लोक शेतमजूर होते. यांत शेतकरी म्हणून ज्यांनी आपला प्रमुख व्यवसाय सांगितला त्यातही छुपे शेतमजूर असणे अशक्य नाही. तेव्हा शेतमजुरांची संख्या वाढतेच आहे. शेतमजुरांच्या प्रमाणात (व म्हणून दारिद्र्यात) भर पडायला तीन गोष्टी कारणीभूत झाल्या.

(अ) वाढती लोकसंख्या, (आ) जमिनीची घटती उपलब्धता व (इ) सावकार व श्रीमंत शेतकरी यांचे वाढते वर्चस्व.

(अ) इ. स. १६०० ते १८०० या दोनशे वर्षांत लोकसंख्यावाढीचे सालिना प्रमाण ०·१४ टक्के होते; १७२० ते १८२० या साठ वर्षांत लोकसंख्येतली वाढ नगण्य होती (युद्धे, दुष्काळ, रोगराई व अस्थिरता यांमुळे). यानंतर लोकसंख्यावाढीचे प्रमाण झपाट्याने वाढत गेले आहे. १९२१ ते १९४१ या काळात ते वर्षाला १·२२ टक्के होते.

(आ) त्यामानाने जमिनीची उत्पादकता वाढली नाही. उत्पादनतंत्रात काहीही बदल झाला नाही. नांगरणीसाठी लाकडी औताचाच सर्रास वापर अगदी अलीकडेपर्यंत चालू होता. १९५१ मध्ये लाकडी नांगर व लोखंडी नांगर यांचे प्रमाण ३० : १ असे पडले. शेणाचा उपयोग खतापेक्षा जळणाला अधिक होतो. शेती बव्हंशी पावसावर अवलंबून म्हणून निसर्गाच्या लहरीनुसार उत्पादनात चढउतार होत राहिले आहेत. अन्नधान्याचे एकरी उत्पादन १८९१ ते १९४९ या काळात वर्षाला ०·१८ टक्क्याने घटतच राहिले.

(इ) सामान्य शेतकरी हा सतत कर्जात बुडत आला. घरचे लग्नकार्य व सण साजरे करायला तो पैशाची उचल घेत आला. शिवाय कित्येकदा धान्यखरेदीसाठीही त्याला कर्ज काढावी लागत. गावातले श्रीमंत शेतकरी त्याला कायमचे ऋणात ठेवू इच्छितात. त्यामुळे त्यांना हक्काने व मिंधेपणामुळे कामाला मजूर मिळतात. परिणामी स्वतःच्या जमिनीचा कस वाढविण्यासाठी त्यांच्यापाशी भांडवल उरत नाही. सामान्य शेतकऱ्यासाठी असलेल्या सोईसवलती श्रीमंत शेतकरीच लाटत असल्याचे (त्यांच्याकडे राजकीय सत्ता व सामाजिक प्रतिष्ठा ओघाने चालत येत राहिल्याने) आढळून आले आहे.

इंग्रजांनी हिंदुस्थानात स्थिर राज्यव्यवस्था आणली; कायद्याचे राज्य आणले; एक प्रशासन स्थापन केले; दळणवळणाचे जाळे सर्वत्र पसरले. पश्चिमेची खिडकी उघडल्याने स्वातंत्र्याचे व समतेचे वारे आले. पण त्याचबरोबर इथली बलुतेशाहीसमान सामाजिक व्यवस्था उधळली. कायद्याचे संरक्षण असणारी मालकीहक्काची कल्पना रुजवून निश्चित शेतसाऱ्याची व्यवस्था केली. यामुळे पूर्वीची जातिव्यवस्थेवर चाललेली ग्रामीण आर्थिक घडी मोडकळीस आणली. नगदीकरण विस्तारले; जमिनीचाही बाजार आला. सक्तीची सेवापद्धती जाऊन कराराने श्रम विकण्याचे / घेण्याचे पायंडे पडले. या प्रथा स्वातंत्र्यानंतरही चालू आहेत.

– ८ –

सतत होत आलेल्या राजकीय उलथापालथींचा, व त्यातून जमिनींच्या शेतसाऱ्याशी संबंधातील अराजकाचा परिणाम आजच्या हिंदू मानसिकतेच्या जडणघडणीत झाला असण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. दारिद्र्य हे दैवी नसून आपल्या स्वतःलाच त्याच्याशी मुकाबला करता येतो हा विचार जो इथे रुजला नाही त्याचे कारण या ऐतिहासिक अस्थिरतेत शोधावयास हवे. एकोणिसाव्या शतकाच्या शेवटच्या दशकाच्या पूर्वी निदान हजार-बाराशे वर्षे हिंदुस्थानात राजकीय अंदाधुंदी होती. आणि या अंदाधुंदीत निदान शेवटच्या तीनशे वर्षांत भयंकर वाढ झाली. श्रम करावेत पण त्याचे फळ दुसऱ्याने लुबाडावे, सैन्याची टोळधाड यावी आणि कुटुंबांची वाताहात व्हावी, दहशतीचे, नागवणुकीचे भय सतत कुरतडत राहावे. म्हणजे जीवित, वित्त, निगराणी यांबद्दलची कसली शाश्वती मिळेनाशी झाली. त्यात शेती बव्हंशी निसर्गाच्या अधीन राहिल्याने पैदाशीच्या प्रमाणात वर्षावर्षाला चढउतार होत असत. त्यामुळे उपासमारीला सतत तोंड द्यावे लागे. निसर्गाचा कोप, मृत्यूची अटळता आणि जगण्यातील अस्थिरता यांतून जीवनाच्या अशाश्वततेचे तत्त्वज्ञान दृढमूल झाले असावे. आणि भीतीने सामाजिक मनावर आपला पूर्ण पगडा बसवला असावा ('निर्भय बना' हा संदेश म. गांधींपासूनचा).

या अशाश्वततेतून सुरक्षितता शोधण्याचा हिंदू मनाने ध्यास घेतलेला दिसतो. उपासमारीची स्मृती आणि

भीती यातून कचखाऊपणाला कोंब फुटले असावेत. त्यातून आपल्यासाठी दुसऱ्याने– सरकारने– सगळे करावे असे परावलंबित्व निर्माण झाले असावे. स्वत: जोखीम घेण्याची प्रवृत्ती इथे उदयाला आली नसावी.

सुरक्षितता शोधण्याच्या या प्रयत्नाने आकांक्षेचे खच्चीकरण केले आहे. दारिद्र्याशी जुळवून घेण्याचीच सवय लावलेली आहे. ' ठेविले अनंते ' ही दैवाधीनतेची वृत्ती जोपासलेली आहे. आकांक्षेचा अभाव हे दारिद्र्य टिकून राहण्याचे कारण असावे. या हातावरल्या पोटाच्या परिस्थितीतून बाहेर पडायला हवे, त्यासाठी धडपड करायला हवी या इच्छेने सर्रास मूळ धरलेले दिसत नाही (जसे कोकणातून काही व्यक्ती नशीब काढण्यासाठी देशावर आल्या आणि धन व नाव कमावून गेल्या.).

गुजरातमधील काही खेड्यांच्या अलीकडच्या सर्वेक्षणावरून हाच निष्कर्ष निघतो. रोजगार-निर्माणाच्या योजनांमागे हे गृहीत धरले आहे की सरकारने देऊ केलेल्या या संधींचा लोक फायदा उठवतील. आपले जीवनमान उंचावण्याकरिता पुढे येतील. पण हे गृहीतक चुकीचे ठरले आहे.

कित्येकदा सरकारी योजनांची माहितीच लोकांना असत नाही. एक तर ज्यांना ती असते ते धनिक पुढारी अशी माहिती दडपून ठेवतात. खेड्यांतून ज्यांच्याकडे जमीन जास्त (आणि म्हणून उत्पन्न जास्त) असेच श्रीमंत शेतकरी पुढारी बनतात. सगळ्या योजनांचा, सवलतींचा फायदा यांना मिळतो. सहज किंवा क्लृप्त्या करून. आपल्या उपजीविकेसाठी, मजुरीसाठी गरिबांना श्रीमंत शेतकऱ्यांवर अवलंबून राहावे लागते. नव्हे, जेवढे अधिक लोक अवलंबून तेवढी अधिक सत्ता असेच समीकरण असल्याने ही सत्ता वाढविण्याचेच त्यांचे प्रयत्न असतात. तेव्हा आपल्या कह्यातून हे लोक सुटू नयेत यासाठी त्यांना माहितीपासून वंचित ठेवणे, अज्ञानात ठेवणे हा या श्रीमंत शेतकऱ्यांचा उद्योग बनतो. हुकमी मजूर मिळविण्याचा त्यांचा हा उपाय ठरतो.

योजनेचे ' लक्ष्य ' पुरे करण्याचे दडपण सरकारी नोकरांवर आलेले आहे. अशा दडपणाशिवाय हे नोकर काम करीत नाहीत हेही तितकेच खरे आहे. या योजना स्वीकारायच्या तर काही जोखीमही पत्करावी लागते व स्वतः काही खर्च सोसावा लागतो. मोठ्या शेतकऱ्यांनाच हे शक्य होते. तेव्हा सहजपणे अंमलदार या योजना राबविण्यासाठी मोठ्या शेतकऱ्यांनाच हाताशी धरतात. या मानवी व्यवहाराचाही फायदा श्रीमंत शेतकऱ्यांनाच होतो.

१९७०–७१ च्या एका सर्वेक्षणावरून असे अनुमान निघते की ज्या कुटुंबांची प्राप्ती महिना ५० रु. आहे अशा बव्हंशी कुटुंबांना पूर्ण वेळ काम मिळविण्यासाठी गाव सोडून बाहेर जायची इच्छा नाही. महाराष्ट्रात हे प्रमाण सर्व राज्यांत जास्त म्हणजे ६५·७९ टक्के पडले. त्याखालोखाल (६५·३९ टक्के) कर्नाटकाचा नंबर लागतो. केरळातील कुटुंबे बाहेर पडायला सर्वाधिक उत्सुक दिसतात (गाव सोडून बाहेर पडायची ज्या कुटुंबांची इच्छा नाही अशांचे केरळातले प्रमाण ३६·८४ टक्के होते). बाहेर पडण्याच्या आड प्रामुख्याने श्रीमंत शेतकऱ्यांकडून नित्य चरितार्थासाठी घेतलेली त्यांची कर्जे येतात. अशा कायम ऋणात ठेवण्याचा श्रीमंत शेतकऱ्यांचा उद्देश असतो. १९८०–८१ त अशा पारंपरिक पद्धतीने ६७ टक्के कुटुंबे कर्जात बुडालेली होती.

निरक्षरता, अज्ञान, कर्जबाजारीपणा आणि लाचारी यांनी आकांक्षेला वेढून व घुसमटवून टाकलेले आहे. लोकांची नागवणूक करण्याची पूर्वापार (निदान मुघल काळापासून) चालत आलेली ही हत्यारे आहेत.

–९–

भूसुधारणांचे कायदे कागदावर राहिले आहेत. कुळांना कागदावरून हुसकून लावले गेले आहे. कमाल मर्यादेच्या आत जमिनीचे प्रमाण राहावे म्हणून ती कुटुंबातील व्यक्तींच्यात विभागली गेली आहे. शिवाय दर पिढीला जमिनीचा आकार कमी कमी होत आला आहे. सुरक्षेचा एकमेव उपाय म्हणून जमीन राखण्याकडे अधिकाधिक लोक प्रवृत्त होत असून जमिनीची भूक वाढलेली आहे.

कायद्याचा बडगा, जमिनीची वाढती भूक, यांतील फलस्वरूप म्हणजे अलीकडे वाढलेले झगडे होत. कर्नाटक–महाराष्ट्रात हे झगडे कोर्टातून (सुसंस्कृत पद्धतीने) होत असून उत्तरेत त्यांनी सामूहिक हल्ल्याचे स्वरूप धारण केलेले आहे. बिहार हे त्याचे टोकाचे प्रतीक आहे. तिथे तर जमीनमालकांनी स्वत.ची सेना बाळगली असून या सेनेच्या साहाय्याने कुटुंबेच्या कुटुंबे गारद होत आहेत. याला प्रत्युत्तर म्हणून शेतमजुरांच्याही सेना उभ्या ठाकल्या असून त्यांचेही

भूमिदारांवर सशस्त्र हल्ले सुरू आहेत. फेब्रुवारी १९९२ तील बिहारमधील बारा गावांतील ३७ भूमिदारांची कत्तल हे अलीकडचे उदाहरण आहे.

हा झगडा जातीय (यादव विरुद्ध अस्पृश्य) आहे की आर्थिक (जमिनीचा ताबा राखणारा) हे स्पष्ट नाही. या दोन्हींची सरमिसळ दिसते. जर बहुसंख्य जमीनमालक उच्चवर्णिय असतील (तसे इतिहास सांगतो) आणि शेतकरी, शेतमजूर मागास जातींतील आणि प्रामुख्याने अनुसूचित जातिजमातींतील असतील, तसेच हा झगडा जमिनीचा कब्जा मिळविण्याकरिता असेल तर वरवर जातीय वाटणारे हे झगडे मुळात आर्थिक आहेत असे म्हणावे लागते.

आदिवासींची– भिल्ल, कोळी, कातकरी, रामोशी, कातवडी, दुबळे, ठाकूर, वारली वगैरे– स्थिती याहून अधिक दयनीय आहे. सुरक्षेपायी १७८० नंतर मोठ्या प्रमाणावर जंगलतोड सुरू झाली. लाकूडखरेदीसाठी व्यापारी जंगलांत घुसले. त्यांनी तांदूळ, मीठ व कापड नेले आणि मध, मेण, सुंठ व लाकूड (ओंडके) स्वस्तात मिळविले. आदिवासींना पैसे देऊन सक्तीने मजूर केले, कर्जात ठेवले व नागविले.

शंभर वर्षांपूर्वी लोकहितवादींनी, "ते बापडे बोलतात, चालतात यांवरून त्यास मनुष्य म्हणावे इतकेच. बाकी त्यांची अवस्था जनावराप्रमाणे आहे... मनुष्यपणाची सुखे, विलास, मजा, करमणुकी, विविध कलाकौशल्य– निरीक्षणजन्य महानंद, चार लोकांत ये-जा यांचे त्यांस नाव तरी कशाला पाहिजे ?" असे जे लिहून ठेवले आहे ते आजही खरे आहे.

कोसबाड आणि आसपासच्या निरीक्षणावरून स. ह. देशपांडे यांनी पुढीलप्रमाणे नमूद केले आहे :

"सर्वसाधारण वारली कुटुंब वरकस धरून साडेतीन-चार एकरांच्या तुकड्यावर भाताचं खरीपात एक पीक घेतं. हे चार-सहा महिने पुरतं. एरवी बहुधा भाताची किंवा नागलीची पातळ आंबिल, जमिनीतले अर्धविषारी कडू कंद, बारीकसारीक शिकार, क्वचित उंदीर–घुशी, घोरपडी, एखाद्या वेळी झाडपाला यांवर निर्वाह. बियासाठी भातही सावकाराकडून. सावकारीचा विळखा भुजंगासारखा. पावसाळ्याच्या सुरुवातीस एक पोतं घेतलं तर भात निघाल्यावर दोन, अडीच, वेळेस तीन पोती परत द्यायची... लग्नासाठी कर्ज काढून पिढ्यान् पिढ्या सावकाराच्या शेतावर राबून ते फिटायची वाट पाहायची. फिटत नाहीच. वीस वीस वर्षे झाली तरी बाकी उरतेच. सावकार लुबाडणार, व्यापारी लुबाडणार, पोलिस लुबाडणार, जंगल खात्याचे व इतर मुलकी अधिकारी लुबाडणार, कोळशांच्या भट्ट्यांचे कंत्राटदार लुबाडणार. सावकार-जमीनदार एखाद्या वेळी बांधून ठेवणार, मारहाण करणार. बायकांची अब्रू तर वेशीवर टांगलेली."

तेव्हा पिळवणूक करणारे व पिळवटले जाणारे असा हा झगडा उभा राहतो. अशा झगड्यातून असुरक्षितता विस्तारत चालली असून सामान्यांच्या दारिद्र्याला ती खत-पाणी घालीत आहे.

सेना बाळगण्यावर निर्बंध आणणे, भू-सुधारणांचे कायदे नेटाने अमलात आणण्याचे राजकीय धाडस दाखविणे, व कसेल त्याला जमीन मिळवून देणे हे यावर उपाय आहेत. आर्थिक दृष्टया स्वावलंबी ठेवील असा जमिनीचाही काही किमान आकार राहावयास हवा. यासाठी तुकडेबंदीचा कायदाही अमलात यायला हवा. सरकारी कायद्यांचा वचक, आदर करण्याची वृत्ती व समाजाचा दबदबा निर्माण व्हायला हवा. अर्थात हे लिहिणे जेवढे सोपे तितकेच अमलात येणे महाकठीण.

अजूनही चालत आलेल्या दहशत निर्माण करण्याच्या सतत परंपरेतून, नागवणीतून व त्यांतून मूळ धरलेल्या भीतीतून आकांक्षेचे खच्चीकरण झाले आहे असे वाटते. त्यामुळे दारिद्र्य घालविण्याची इच्छा व चिकाटीचे प्रयत्न मूळ धरत नसावेत.

गेल्या तीनशेहून अधिक वर्षांवर चालत आलेली लुबाडणूक/नागवणूक ही हिंदू समाजाने घालून दिलेली प्रथा तर नसेल ? सर्वत्र दिसणारी दुसऱ्याच्या अडचणींचा फायदा उठवण्याची सर्रास वृत्ती पाहिली की असे अनुमान निघते. व्यक्ती आपल्या जाळ्यात कशी अडकेल, तिच्या अज्ञानाचा लाभ कसा उकळता येईल, याचे बाळकडू आत्योद्धारी तत्त्वज्ञानाने (विकृतपणे) तर दिले नसेल ? उच्च तत्त्वज्ञान व हीन व्यवहार यांच्या तफावतीतून येणारा हा झगडा तर नसेल ? असे हे प्रश्न उभे राहतात.

– १० –

दारिद्र्याचा नायनाट न होण्याला श्रमसंस्कृतीचा अभाव कारणीभूत असावा. ज्यांनी समाजाला उदाहरण घालून द्यावयाचे त्या शहरी मध्यमवर्गियांतून श्रम-

अनुक्रमणिका

संस्कृतीने मूळ धरलेले नाही याचे कारण काय असावे ? (सुरक्षिततेचा उपाय व कसला धोका नसणारा म्हणून पत्करलेल्या) नोकरीत कायम होण्याआधीचा लाचारपणा व कायम झाल्यावरचा मग्रूर बेफिकीरपणा या तफावतीचे कोणते कारण असावे ? नोकरसंघटनांचे पाठबळ आणि वेतन घेतो म्हणून तरी श्रम देण्याच्या बांधिलकीचा अभाव यांतून अशी वृत्ती उदयास येते काय ?

इथल्या समाजघडीने आणि शिक्षणाने श्रमसंस्कृती निर्माणच केलेली नाही. श्रमाला तुच्छ लेखणारीच चातुर्वर्ण्याची व्यवस्था दिसते. तसेच शहरी तर खरेच पण ग्रामीण व्यक्तीही शिकल्यानंतर हात मलिन करणे कमीपणाचे मानते. हात मलिन झाल्यावर स्वच्छतेचा अवलंब करणे वेगळे आणि हात मुळी मलिन होऊ नयेत म्हणणे, त्याचा तिरस्कार करणे वेगळे. श्रमाला प्रतिष्ठा हिंदू समाजात नाहीच. जातिभेद व सोवळ्याओवळ्याचा अतिरेक यांतून हे व्यक्त होत आलेले आहे.

का हा युगायुगांचा आळस आहे ?

हिंदुस्थानात जवळजवळ सर्व जन्म (१६५६–१७१७) वास्तव्य केलेला निकोली मानुची म्हणतो :

"एवढे खरे की पदरी चार पैसे असले की हिंदी शेतकरी श्रम करण्यास तयार नसतो. खाण्यास काही नसेल तरच श्रम करण्यास तयार होतो. शिकावयास लावले तरच तो काम शिकतो."

म्हणजे शेवटी श्रम केले जावेत म्हणून दंडुकाच लागतो.

श्रमाला प्रतिष्ठा मिळवून दिल्याशिवाय, ती वृत्ती आत्मसात करून घेतल्याशिवाय आकांक्षेला कोंब फुटणार नाहीत. श्रम केल्यानेच फळ मिळते (किंवा याला 'श्रम हीच पूजा' असे रूप दिल्याशिवाय) ही कल्पना प्रत्यक्षात अवतरल्याशिवाय समाजातले दारिद्र्य नाहीसे होणारे नाही.

सुरक्षिततेला चिकटून राहण्याच्या प्रवृत्तीची दुसरी बाजू म्हणजे जोखीम घेण्यास नकार. अपयश येण्याची आंतरिक भीती. अपयश म्हणजे परत दारिद्र्यात खोल रुजणे. कोणताही बदल अनिश्चितता (निदान काही काळ) निर्माण करतो. म्हणून साहसाची, जोखीम घेण्याची, धडाडीची, प्रवृत्ती कशी निर्माण होईल याची काळजी शिक्षणाने घ्यायला हवी असे वाटते.

– ११ –

एकंदर दारिद्र्य कमी व्हावे यासाठी पुढील गोष्टींची दखल घेतली जावी असे सुचवावेसे वाटते–

१. जमिनीबद्दलचा झगडा थांबावयास हवा. म्हणजे जमिनीची मालकी, कूळ म्हणून (असल्यास) हक्क हे निश्चित व्हायला हवेत. त्यांचे संगणीकरण करून त्यात खाडाखोड होणार नाही याची काळजी घ्यायला हवी.

हे निश्चित झालेले अधिकार ग्रामीण समाजाने मानावयास हवेत व ते मानावयास लावण्यासाठी कायद्याचे/पोलिसांचे संरक्षण हवे. तसा दबदबा हवा.

अतिरिक्त जमिनीचे वाटप त्वरित व्हावे. व ती लागवडीखाली आणण्यासाठी खेळत्या भांडवलाचा पुरवठा होत राहावा.

२. संघटित मजुरांना मिळणाऱ्या उत्पन्नाचा काही भाग असंघटित मजुरांच्या सुरक्षेसाठी वापरायला मिळवून द्यायला हवा.

कदाचित संघटित मजुरांना निवृत्ती-वेतनाची सोय करावी व त्यापायी चालू मोबदल्याचे प्रमाण कमी करावे. बोनसवर मर्यादा घालावी व ती वर्षाला एक महिन्याचा पगार इतकी राहावी. त्याहून अधिक भाग त्यांच्यासाठी घरे बांधण्यासाठी/मुलांच्या शिक्षणासाठी कसा वापरता येईल याचा विचार व्हावा.

३. रस्ते-सुधार, गावांची स्वच्छता, पिण्याच्या पाण्याच्या सोयी, संडास, तळ्यांची स्वच्छता, त्यांची खोली वाढविणे, झाडे लावणे व त्यांची निगराणी करणे, शाळांच्या इमारती व मैदान यांसाठी प्रकल्प हाती घ्यायला हवेत. रोजगार-हमी योजनेतून अशांसारखी भांडवली मत्ता निर्माण व्हायला हवी.

४. ८-१० खेड्यांना जोडणारी विकास-शहरे (बाजारची गावे) निर्माण व्हायला हवीत. अशा शहरांतून छोटे छोटे उद्योग, कार्यशाळा, सहाय्यक उद्योग (मोठ्या उद्योगांशी जोडलेले) निर्माण व्हायला हवेत.

५. श्रमाला प्रतिष्ठा मिळवून देणारे, कारागिरी शिकविणारे, उद्योगप्रवण आत्मनिर्भर शिक्षण मिळायला हवे (नोकरीसाठी पदवी → पदवीसाठी परीक्षा → परीक्षेसाठी अभ्यास → अभ्यासासाठी मार्गदर्शिका हे आजवर निर्माण झालेले दुष्टचक्र तोडले जायला हवे.).

६. लोकसंख्येला आळा बसेल, कुटुंबस्वास्थ्य वाढेल असे शिक्षण स्त्रियांना मिळायला हवे. निरक्षरता हा शत्रू होय हे सर्वांनीच सर्वांना समजावून द्यायला हवे.

त्या त्या परिसराच्या गरजा पाहून किमान योजना आखल्याने हे साध्य होऊ शकेल.





संदर्भ :

१. पां. वा काणे – हिस्टरी ऑफ् धर्मशास्त्र, खंड ३ रा, १९४६.
२. सुमंत मुरंजन – पुरोहित वर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास, १९७३.
३. ए. धर्मलिगम् – अग्रेरियन स्ट्रक्चर अँड पॉप्यूलेशन इन् इंडिया, अे सिलेक्टिव्ह सर्व्हे, इकॉनॉमिक अँड पोलिटिकल वीकली, जून २९, १९९१.
४. इर्फान हबीब – दि अग्रेरियन सिस्टीम ऑफ् मुघल इंडिया, १९६३.
५. बी. एम. भाटिया – हिस्टरी अँड सोशल डेव्हेलपमेंट, १९७४.
६. सेतु माधवराव पगडी – भारतीय मुसलमान : शोध व बोध, १९८६.
७. सी. ए. बायली – दि न्यू केंब्रिज हिस्टरी ऑफ् इंडिया II. 1; इंडियन सोसायटी अँड दि मेकिंग ऑफ् दि ब्रिटिश एम्पायर, १९८७–१९९०.
८. नील चार्ल्सवर्थ – ब्रिटिश रुल अँड दि इंडियन इकॉनॉमी, १८००–१९१४–१९८२.
९. आर. इ. फ्रायकेनबर्ग (संपादक) – लँड कंट्रोल अँड सोशल स्ट्रक्चर इन् इंडियन हिस्टरी, १९६९.
१०. इंदिरा हिरवे – अबॉलिशन ऑफ् पॉव्हर्टी इन् इंडिया विथ स्पेशल रेफरन्स टु टार्गेट ग्रुप् अप्रोच इन गुजरात, १९८६.
११. पी. एच. प्रसाद – लॉपसायडेड ग्रोथ, १९८३.
१२. स. ह. देशपांडे – संघातले दिवस.
१३. दुर्गानंद सिन्हा – इंडियन व्हिलेजिस इन ट्रँझिशन (ए मोटिव्हेशनल ॲनॅलिसिस), १९६९.
१४. वि. स. पागे – भारतातील दारिद्र्य स्वरूप व निवारण, १९९२.

* *





जीवन आणि तत्त्वज्ञान – इसाया बर्लिन ह्यांची मुलाखत

[सर इसाया बर्लिन (जन्म १९०९) हे १९३०–४० ह्या दशकात उदयाला आलेल्या ऑक्स्फर्ड विद्यापीठातील तरुण तत्त्ववेत्त्यांतील एक होत. ए. जे. एयर आणि जे. एल. ऑस्टिन हे त्या पिढीतील तत्त्ववेत्त्यांमधील इतर दोन प्रमुख तत्त्ववेत्ते होते. गिल्बर्ट राईल हे त्यांच्या मानाने काहीसे ज्येष्ठ होते. राइल, एयर आणि ऑस्टिन हे आयुष्यभर प्रामुख्याने तत्त्वज्ञानाच्या मध्यवर्ती क्षेत्रातच कार्यरत राहिले. बर्लिन ह्यांनी वेगळी वाट स्वीकारली. तत्त्वज्ञानाकडून ते सामाजिक, राजकीय आणि सौंदर्यशास्त्रात्मक विचारांच्या अभ्यासाकडे आणि विशेषतः संकल्पनांचा इतिहास ह्या क्षेत्राकडे वळले. कार्ल मार्क्स, प्रबोधनाचे (एन्लाइटमेन्ट) अध्वर्यु असलेले फ्रेंच विचारवंत, व्हिको, हेर्डर इ. आविष्कारवादी तत्त्ववेत्ते आणि प्रमुख रशियन साहित्यिक आणि विचारवंत ह्यांच्यावरील त्यांचे विश्लेषक लिखाण प्रसिद्ध आहे. कोणाही विचार-वंताचे विचार समजून घेताना ज्या मूर्त सामाजिक, राजकीय, साहित्यिक– कलात्मक परिस्थितीत हे विचार घडलेले-घडविलेले असतात त्या परिस्थितीच्या संदर्भात बर्लिन त्यांच्याकडे पाहतात. ही परिस्थिती आणि त्या विचारवंतांच्या वैचारिक व भावनिक व्यक्तिमत्त्वाची घडण ह्यांच्यामधील क्रिया-प्रतिक्रियांतून, संवाद आणि ताण ह्यांच्यातून ह्या विचारांना त्यांचा आशय आणि आकार कसा प्राप्त झाला ह्याचा शोध घेण्याचा त्यांचा सतत प्रयत्न असतो.

आपल्या जीवन-प्रवासाचे आणि वैचारिक प्रवासाचे बर्लिन ह्यांनी ह्या मुलाखतीत केलेले सिंहाव-लोकन वाचकांना मनोवेधक आणि बोधप्रद वाटेल.

मुलाखतकार रामिन जहांबेग्लू हे एक इराणी तत्त्ववेत्ते आहेत. सध्या ते पॅरिस येथे राहतात.

ह्या मुलाखतीत अनेक तत्त्ववेत्त्यांचा आणि साहित्यिकांचा निर्देश झाला आहे. प्रत्येक निर्देशित व्यक्तीचे नाव प्रथम येईल तेथे त्याच्यावर क्रमांक टाकून त्या क्रमांकाच्या टीपेत तिची ओळख करून देण्याची रीत अवलंबिली असती तर मुलाखतीच्या मुद्रित मजकुरात अंकांची गचडी झाली असती. ती टाळण्यासाठी सर्व आवश्यक टीपा मुलाखतीच्या शेवटी, ज्या क्रमाने मुलाखतीत व्यक्तींचा निर्देश झाला आहे त्या क्रमाने देण्यात आल्या आहेत. एखादी अपेक्षित टीप जर त्यांत आढळली नाही तर अनवधानाने तसे घडले आहे किंवा 'नवभारत'च्या वाचकांना त्या टीपेची आवश्यकता वाटू नये असे वाटल्यामुळे तसे घडले आहे असे मानावे, अशी विनंती आहे. –संपादक]

रामिन जहांबेग्लू : तुमचा जन्म रिगा येथे ६ जून १९०९ ला झाला. आणि तुम्ही दहा वर्षांचे असताना आई-वडिलांसोबत तुम्ही रशिया सोडला. त्या काळच्या आठवणी तुम्हाला अजून काही आहेत का ? विशेषतः ज्या परिस्थितीत तुम्हाला देशांतर करावे लागले तिच्या काही आठवणी ?

इसाया बर्लिन : मी १९१५ साली आईवडिलांसोबत रिगा सोडून पेट्रोग्राड येथे आलो. पेट्रोग्राड आम्ही १९१९ साली सोडले. पेट्रोग्राड येथे वयाच्या ८ व्या वर्षी मला दोन्ही रशियन राज्यक्रांत्या पाहायला मिळाल्या. पहिल्या राज्यक्रांतीची मला अतिशय चांगली आठवण आहे. सभा होत होत्या, घोषणा-फलक उंचावले जात होते, रस्त्यांत जमाव उसळत होते, उत्साहाला भरते आले होते, नव्या मंत्रिमंडळातील मंत्र्यांचे चेहेरे दाखविणारी भित्तिपत्रके झळकत होती, विसाहून अधिक राजकीय पक्ष घटनासमिती नेमली जावी असा मतप्रचार करीत होते. युद्धाविषयी कुणी फारसे बोलत नव्हते, निदान आमचे कुटुंब ज्या वर्तुळात राहात होते त्या वर्तुळांत युद्धाविषयी

फारसे बोलणे होत नव्हते. ज्यू लोकांत ह्या उदारमतवादी क्रांतीचे मोठे स्वागत होत होते (त्यांच्यावर जे निर्बंध होते ते रद्द होतील अशी मोठी शक्यता निर्माण झाली होती.). उदार-मतवादी मध्यमवर्गही (बुर्ज्वाजी) ह्या क्रांतीचे स्वागत करीत होता. पण ही परिस्थिती फार काळ टिकली नाही. नोव्हेंबर महिन्यात बोल्शेव्हिक क्रांतीचा उद्भव झाला. आम्हाला पहिल्यांदा हे जाणवलेच नाही– आम्हाला म्हणजे आमच्या कुटुंबाला आणि आमच्या मित्रांच्या वर्तुळाला. ह्या क्रांतीचे पहिले चिन्ह म्हणजे बोल्शेव्हिकांनी सत्ता काबीज केली त्याच्याविरुद्ध झालेला सार्वत्रिक संप. वेगवेगळी वर्तमानपत्रे अंतर्धान पावली. मला आठवते– 'दिवस' (डे) ह्या नावाचे एक उदारमतवादी वर्तमानपत्र होते; त्याचा 'संध्या' म्हणून दुसरा अवतार झाला; मग 'रात्र' ह्या नावाने ते बाहेर येऊ लागले; मग 'मध्यरात्र' म्हणून; नंतर 'काळोखी रात्र'; आणि मग चार-पाच दिवसांनंतर ते दडपण्यात आले. दूर कुठे तरी गोळीबाराचा आवाज ऐकू यायचा. आमच्या वर्तुळातील लोकांना असे वाटत होते की बोल्शेव्हिकांनी उठाव करून ही जी सत्ता हस्तगत केली होती ती त्यांना फार तर दोन-तीन आठवडे ताब्यात ठेवता येईल. त्या तारखांचे लंडन 'टाइम्स' तुम्ही पाहिले तर त्या वेळी पॅरिस येथे असलेल्या रशियन राजदूताचे अहवाल तुम्हाला त्यांच्यात आढळतील. हा उठाव लवकरच संपुष्टात येईल असे त्याचे भाकीत होते. 'टाइम्स'मध्ये बोल्शेव्हिकांचा 'मॅक्सिमॅलिस्ट' असा निर्देश करण्यात येत असे. त्यांची ताकद फार आहे असे टाइम्सला वाटत नव्हते. हळूहळू लेनिन आणि ट्रॉट्स्की हे क्रांतीचे प्रधान नेते म्हणून ओळखले जाऊ लागले.

माझे आईवडील उदारमतवादी मध्यमवर्गीय (बुर्ज्वा लिबरल) होते. लेनिन ज्या प्रकारचा समाज निर्माण करील त्यात आपला निभाव लागणे शक्य होणार नाही असे त्यांचे मत होते. लेनिन हा अत्यंत कडवेपण आपल्या मतांवर निष्ठा ठेवणारा माणूस आहे, त्याच्यापासून मोठा धोका आहे, पण तो आपल्या मतांवरील त्याची निष्ठा खरी आहे, तो प्रामाणिक आहे, तो मोहाला कधी वश होणार नाही. ह्या युगातला अतीव शुद्ध रॉबेस्पिअर तो आहे असे ते मानीत. उलट, ट्रॉट्स्की हा दुष्ट प्रवृत्तीचा संधिसाधू आहे असे त्यांचे मत होते. हे विचित्र मत इतक्या ठामपणे त्यांनी का स्वीकारले असेल ह्याची वयाच्या आठव्या वर्षी मला कल्पना नव्हती. लेनिन आणि ट्रॉट्स्की ह्यांचा वेगवेगळा निर्देश कुणी करीत नसे; 'लेनिन आणि ट्रॉट्स्की' असाच त्यांचा एकदम उल्लेख होत असे; एखाद्या दुहेरी नावाच्या व्यापारी कंपनीचा करावा तसा. झारच्या सरकारशी एकनिष्ठ राहिलेले एकमेव लोक म्हणजे, मला आठवते त्याप्रमाणे पोलिस होत. ह्याविषयी उपलब्ध साहित्यात फारसे काही आढळत नाही. रस्त्यावरच्या पोलिसांना लोक 'फारो' (Pharaoh)– लोकांचा छळ करून त्यांना दडपणारे– म्हणीत. पोलिस घरांच्या छप्परांवरून आणि गच्चींवरून क्रांतिकारकांवर गोळ्या घालीत. लोक एका पोलिसाला पकडून फरफटत घेऊन जात असताना पाहिल्याची मला आठवण आहे– तो पांढरा फटफटीत पडला होता आणि सुटण्यासाठी धडपडत होता. लोक त्याला ठार मारायला नेत होते हे उघड होते. ह्या घटनेचा मला कधी विसर पडू शकला नाही. तेव्हापासून शारीरिक हिंसेविषयीचा तीव्र उबग आणि भीती माझ्या मनात जन्मभर घर करून आहे.

रामिन जहांबेग्लू : क्रांतीनंतर रशियातून देशांतर करण्यात तुम्हाला काही अडचणी आल्या का ?

इसाया बर्लिन : नाही. माझे कुटुंब रिगाहून रशियात आले होते. क्रांतीनंतर लवकरच रिगा ही स्वतंत्र राज्याची राजधानी झाली. तुम्ही लॅटव्हियाचे नागरिक आहात हे तुम्हाला दाखवून देता आले तर रशियन्स तुम्हाला जाऊ देत. आम्ही रशिया सोडून लॅटव्हियाला आलो. माझे वडील रुळांचे 'स्लीपर्स' बनविण्यासाठी रशियन रेल्वेला लाकडे पुरविण्याचा व्यापार करीत. नवीन सोव्हिएट सरकारसाठी हे काम करणे त्यांनी दोन वर्षे चालू ठेवले पण त्यापुढे त्यांना ते सहन करता आले

नाही. पण रशियनांनी आम्हाला हात लावला नाही. माझ्या वडिलांना किंवा आमच्या कुटुंबातील कुणाही जवळच्या नातलगाला पकडण्यात आले नाही किंवा त्यांना त्रास देण्यात आला नाही. ब्रेडसाठी किंवा इतर वस्तूंसाठी लोकांच्या रांगा लागत ते मला आठवते. कधी कधी अशा रांगेत जागा धरून ठेवण्यासाठी मला वेळेला चार-पाच तास उभे राहावे लागले होते. आमच्या रस्त्याला लागूनच एक सार्वजनिक स्वैपाकघर होते. ते काही तरी अन्न पुरवीत असे. एक सिनेमा थिएटर होते. त्याच्यात झारच्या राजवटीत १९ व्या शतकातील क्रांतिकारकांचा छळ कसा होई हे दाखविणाऱ्या समाजवादी (सोशलिस्ट) चित्रपट दाखविण्यात येई. कम्युनिस्ट चित्रपट अजून तयार झाले नव्हते. काही रोडावलेले गायक मोत्सार्ट, रोझिनीमधील सुरावटी गात. अशा माझ्या बालपणीच्या आठवणी आहेत. आम्ही सगळेजण एका लहान खोलीत राहात असू कारण एकापेक्षा जास्त खोल्यांत शेकोटी पेटवत ठेवणे शक्य नसे. पण मी घाबरलेला नव्हतो– कारण बहुधा काय चालले आहे हे समजण्याइतके माझे वय नव्हते. आणि जे चालले होते त्याविषयी माझे आई-वडील क्वचितच बोलत.

रामिन जहांबेग्लू : तुम्ही इंग्लंडला कसे आला ?

इसाया बर्लिन : आम्ही पहिल्यांदा इंग्लंडच्या ग्रामीण भागात (कन्ट्री) गेलो आणि मग लंडनला आलो. मी लंडनच्या उपनगरातील एका प्राथमिक शाळेत (प्रिपेरेटरी स्कूल) गेलो. मला फारसे इंग्रजी बोलता येत नसे; पण माझे आई-वडील एकमेकांशी इंग्रजीच बोलत. तेव्हा आणि नंतरही मला फारसे रशियन्स भेटले नाहीत. माझ्या आई-वडिलांना रिगाविषयी किंवा रशियाविषयी कोणतीही ओढ टिकून नव्हती. माझे वडील कमालीचे इंग्लंड-प्रेमी होते– इंग्लिश लोक कधी काही गैर करू शकत नाहीत अशा माझ्या मनावर बिंबवणाऱ्या वातावरणात मी वाढलो. माझे रशियन भाषेचे ज्ञान मी टिकवून धरले ते मुख्यत: अभिजात रशियन ग्रंथ वाचून. ह्यामुळे मी रशियन मोकळेपणे बोलू शकतो. सोव्हिएट युनियनला मी भेटी दिल्या तेव्हा कधी कधी मी रशियनच आहे असे समजून लोक माझ्याशी वागत. माझ्या वर्गात एक रशियन असलेला मुलगा होता. त्याचे 'बिलिबिन' असे नाव होते. त्याचे वडील एक प्रसिद्ध रशियन चित्रकार होते. त्यांचा हा मुलगा अजून झारच्या राजघराण्याचा निष्ठावंत अनुयायी आहे. मी त्याच्याशी मधूनमधून रशियन बोलत असे. पण मला रशियन बोलणारे लोक फारसे भेटले नाहीत आणि माझे रशियन भाषेच्या ज्ञानाचे मूळ मुख्यत: माझ्या वाचनात आणि लहानपणी माझ्यावर त्या भाषेचे जे संस्कार झाले त्यांच्यात आहे. हे संस्कार माझ्या मनात खोलवर रुजलेले असणार.

रामिन जहांबेग्लू : त्यानंतर तुम्हाला ऑक्स्फर्डला जायला शिष्यवृत्ती मिळाली. त्या वेळी तेथे प्रमुख वैचारिक प्रवाह कोणते होते ह्याविषयी काही सांगता का ?

इसाया बर्लिन : "वैचारिक प्रवाह" म्हणजे तुम्हाला नेमके काय अभिप्रेत आहे हे मला समजत नाही. असे विशिष्ट वैचारिक प्रवाह त्या वेळी तेथे होते असे म्हणता येत नाही– म्हणजे एखादे जीवनविषयक तत्त्वज्ञान, काही संकल्पनांना प्राधान्य देऊन त्यांचे इतर काही संकल्पनांशी धागे जोडून बनविलेला एक पट, अशा स्वरूपाच्या विचारप्रणाली ज्याप्रमाणे युरोपिअन किंवा रशियन विद्यापीठात क्रांतीपूर्वी प्रचलित होत्या तशा ऑक्स्फर्ड येथे नव्हत्या; animateurs des ide'es ही इंग्लिश जीवनात सामान्यपणे आढळणारी घटना नव्हे. अर्थात, माझी चूक होत असेल. पण ऑक्स्फर्ड येथे अशा सामान्य संकल्पनांत उत्कट रस घेणारे विचारवंत, काही राजकीय, सामाजिक, कलाविषयक संकल्पनांचे उत्कटतेने समर्थन करणारे विचारवंत आणि त्यांचे अनुयायी किंवा विरोधक असे मला कुणी आढळले नाहीत. ते विद्यापीठ मी सोडल्यावर असे लोक मला जरूर भेटले.

रामिन जहांबेग्लू : असे कुणी तेव्हा तेथे नव्हतेच ?

इसाया बर्लिन : माझ्याकडून अतिशयोक्ती होत असेल. असे लोक असतात. मी १९३० च्या सुमाराला विद्यार्थी होतो तेव्हा तेथे समाजवादी, उदारमतवादी, कॉंझर्व्हेटिव्ह ह्या प्रकारचे लोक होते. बेलियल कॉलेजचे मास्टर ए. डी. लिंडसे हे एक प्रमुख ख्रिश्चन समाजवादी होते. डग्लस कोल होते. त्यांचा विद्यार्थ्यांवर बराच प्रभाव होता. ए. एल. रोझ (त्या काळी हे समाजवादी होते) आणि त्यानंतर काही काळाने रिचर्ड क्रॉसमन, ए. जे. पी. टेलर, पॅट्रिक गॉर्डन वॉकर, इत्यादी. पण हे सर्व मिळून एका जोरकस वैचारिक प्रवाहाचे प्रतिनिधित्व करीत होते असे म्हणणे कठीण आहे. शिवाय काही तरुण कवी होते. बरेचसे काव्य लिहिले जात होते आणि त्याचे सार्वजनिक वाचनही होत असे. ऑक्स्फर्ड आउटलुक (ऑक्स्फर्ड दृष्टिकोण) ह्या नावाच्या एका बौद्धिक नियतकालिकाचे संपादन मी करीत असे. त्याच्या दोन-तीन वर्षांपूर्वी वायस्टन ऑडेन त्याचे संपादक होते. आम्ही ऑडेन, स्पेन्डर, डे. ल्युबिस, मॅकनीस वाचत असू. स्टीव्हन स्पेन्डर हे माझे समकालीन होते. ते माझे अत्यंत जवळचे मित्र आहेत. आयुष्यभर त्यांची माझी ओळख आहे. ऑक्स्फर्ड येथे ते विद्यार्थी होते तेव्हापासूनच ते सुंदर काव्य लिहीत होते. माझ्यावेळी जे विद्यार्थी होते, त्यांतील बहुतेकांना राजकीय दृष्टिकोण असा नव्हता. नंतरच्या काळात अर्थात अधिक जहाल (रॅडिकल) लोक, कम्युनिस्ट असे लोक आले– उदा., नॉर्मन ओ. ब्राउन, फिलिफ टॉयन्बी इ. माझे मित्र. पण दुसऱ्या महायुद्धानंतर पॅरिस येथे एखादा मारलो-पाँटी, किंवा एखादा सार्त्र हे जसे होते तसे कुणी तेव्हा ऑक्स्फर्ड येथे नव्हते. आम्ही उदारमतवादी होतो– मुसोलिनी, फ्रांको ह्यांचा आणि अर्थात हिटलरचा आम्हाला अत्यंत राग आणि तिटकारा होता. आमच्यापैकी काही जणांना स्टालिनचाही असाच राग आणि तिटकारा होता. आणि त्या वेळी आग्नेय युरोपमध्ये जे अनेक छोटे हुकूमशहा उदयाला येत होते त्यांच्याविषयीही माझ्या भावना अशाच होत्या.

मी विद्यार्थी असताना फ्रान्समध्ये काय घडत होते ? बार्बुसे, रोमां रोलां, जीद इ. राजकीय दृष्टया प्रभावशाली होते का ? मी विद्यार्थी होतो तेव्हा किंवा युद्धापूर्वीच्या ज्या कित्येक वर्षांत मी शिकवायला लागलो होतो तेव्हा आम्ही राजकीय दृष्टया तटस्थ, निष्क्रिय होतो अशी मला कल्पना करून द्यायची नाही. माझे मित्र आणि मी फॅसिझमच्या विरोधी होतो. स्पॅनिश सरकारच्या बाजूने लढणाऱ्यांसाठी आम्ही अन्न-औषधांची पार्सले पाठवीत असू. पण उदारमतवादी आंदोलनांना आणि पुरोगामी शक्तींना मी सामान्यपणे जो पाठिंबा देत असे त्यापलीकडे जाणारी ठळकपणे दिसून येतील अशी काही राजकीय मते मी स्वीकारलेली होती असे म्हणता येत नाही. लेबर क्लब असे. आणि आमच्यापैकी काही तेथे मधून मधून जात असत. १९३५ च्या सुमाराला डग्लस कोल दर आठवड्याला एक ' लंच 'चे यजमानपद करीत. मला आठवते की त्याला क्रॉसमन, गॉर्डन वॉकर, पॅकेनहॅम, रोज् तसेच ए. जे. एयर, जे. एल. ऑस्टिन, स्टुअर्ट हॅम्पशायर हे तत्त्ववेत्ते, ह्युगो जोन्स हे रोमचे इतिहासकार, ख्रिस्तोफर हिल, इ. जात असत. (ख्रिस्तोफर हिल हे कम्युनिस्ट होते हे तेव्हा मला माहीत नव्हते. अर्थात, ही गोष्ट त्यांनी दडवून ठेवली होती असे मला वाटत नाही. रॉय हॅरड आणि जेम्स मीड हे अर्थ-शास्त्रज्ञही ह्या प्रसंगी उपस्थित असत. मला माहीत असलेल्या लोकांत मीड हे सर्वांत शुद्ध असे उदारमतवादी होते-- ते अजून आपल्यात आहेत ही आनंदाची गोष्ट आहे; ते साधारण माझ्या वयाचे आहेत. मला नेहमी असे वाटत आले आहे की समजा, काही आणीबाणीची परिस्थिती निर्माण झाली, समजा, एखादी क्रांती उद्‌भवली आणि तेव्हा मी नेमके काय करावे हे मला स्पष्ट नाही; तर मग जर मी मीड ह्यांच्यामागून त्यांच्या वाटेने गेलो तर माझ्या हातून काही लांछनास्पद, तिरस्करणीय कृत्य घडण्याचे टळेल; आणि जरी राजकीय दृष्टया ते

उचित नसले तरी नैतिक दृष्ट्या मी सुरक्षित असेन.

रामिन जहांबेग्लू : त्या वेळी बर्गसाँचे तत्त्वज्ञान फ्रान्समध्ये अतिशय प्रभावशाली होते, नाही का ?

इसाया बर्लिन : बर्गसाँचा फ्रान्समध्ये जसा प्रभाव होता किंवा क्रोचेचा इटलीत होता तसा प्रभाव लोकांवर पाडणारा तत्त्ववेत्ता इंग्लंडमध्ये नव्हता. फॅशनेबल बाया ज्यांच्या व्याख्यानांना गर्दी करीत, असे तत्त्ववेत्ते इंग्लंडमध्ये नव्हते. मी असे ऐकले आहे की ज्या हॉलमध्ये बर्गसाँ व्याख्यान देत असे त्याच्यात होणाऱ्या व्याख्यानांना त्यांचे नोकर जात. ते बर्गसाँच्या व्याख्यानापूर्वी तासभर अगोदर येत आणि तेथे जे व्याख्यान चाललेले असे ते– उदा., ॲसीरियन पुरातत्त्वशास्त्राच्या प्राध्यापकाचे व्याख्यान होत असेल तर ते, ते ऐकीत. तो प्राध्यापक आणि इतरही ह्या विचित्र दिसणाऱ्या, विद्यार्थी-प्राध्यापकांहून अगदीच वेगळे दिसणाऱ्या लोकांनी हॉल भरून गेलेला पाहून चकित होत. व्याख्याताचे व्याख्यान आटोपले रे आटोपले की लगेच श्रोते उभे राहात आणि आपल्या जागा प्रा. बर्गसाँना ऐकायला आलेल्या फॅशनेबल बायांना देत. टॉमस कार्लाइलच्या व्याख्यानांनंतर इंग्लंडमध्ये असे काही घडलेले नाही.

रामिन जहांबेग्लू : म्हणजे एकंदरीत ऑक्स्फर्डला बरीच राजकीय कृतिशीलता होत होती असे नाही.

इसाया बर्लिन : राजकीय कृतिशीलता होती, ह्यात शंका नाही. एक सोशलिस्ट क्लब होता, एक कम्युनिस्ट क्लब होता. अगोदरची पिढी कलात्मक– सौंदर्यात्मक मूल्यांत जी पूर्णपणे मग्न होती त्यांची जागा आता राजकारणाविषयीच्या आस्थेने घेतली. १९३१ मध्ये जी आर्थिक आणीबाणीची परिस्थिती निर्माण झाली तो ह्या स्थित्यंतराचा प्रारंभबिंदू होता असे मी म्हणेन. ऑक्स्फर्डमध्ये जी 'इस्थेटिसिझम' होती– कलात्मक, सौंदर्यात्मक मूल्यांना आयुष्यात प्रधान, मध्यवर्ती स्थान देणारी जी विचारसरणी आणि जीवनसरणी होती आणि ऑक्स्फर्डच्या १९२० च्या सुमाराच्या समाज जीवनात जिला महत्त्व प्राप्त झाले होते तिच्यावर ह्या आर्थिक संकटाने मोठा आघात केला. हॅरॉल्ड ॲक्टन, सिरिल कॉनॉली, एव्हलिन वॉ, ब्रायन हॉवर्ड हे असे प्रातिनिधिक 'इस्थेट' होते. त्यांना 'इस्थेट' म्हणण्याचा प्रघात पडला होता. जॅं फेयार्द ह्यांचे एक पुस्तक ह्या विषयावर आहे– 'ऑक्स्फर्ड एट मार्गारेट' – हल्ली हे फारसे वाचले जात नाही असा तर्क करायला मला हरकत वाटत नाही. 'इस्थेट्स'पैकी बहुतेक इतिहासात गडप झाले आहेत. विद्यापीठिय जीवनाचे संकेत मोडून बाहेरच्या जगात तुम्हाला टिकून राहायचे असेल तर काही प्रमाणात तुम्हाला आर्थिक सुरक्षितता असावी लागते– म्हणजे तुमच्या आई-वडिलांचा किंवा पालकांचा आधार तुम्हाला असणे आवश्यक असते. १९३१ च्या आर्थिक आणीबाणीचा संपन्न वर्गाला चांगलाच फटका बसला आणि त्यानंतर हा आधार कमकुवत झाला. ह्यानंतर 'इस्थेटिसिझम'ला ऑक्स्फर्डमध्ये उतरती कळा लागली आणि डावे राजकारण पुढे आले. हे सगळे घडले तरी पॅरिसमध्ये ज्या प्रकारचे वैचारिक मंथन घडत होते किंवा हिटलरपूर्वी व्हायमार रिपब्लिकमध्ये ज्या प्रकारची वैचारिक खळबळ होती तशी ऑक्स्फर्ड येथे नव्हती. तरीसुद्धा 'युगचैतन्या'चा (लाइट–गाइस्ट, स्पिरिट ऑफ ध टाइम्स) माझ्यावर प्रभाव पडलाच आणि कार्ल मार्क्सवर एक पुस्तक मी लिहिले. नवलाची गोष्ट ही की हे पुस्तक अजून उपलब्ध आहे.

रामिन जहांबेग्लू : कल्पनांच्या इतिहासात तुम्ही जो रस घेत आला आहात त्याच्यावर तुमच्या ऑक्स्फर्ड-मधील राजकीय आणि तत्त्वज्ञानात्मक अनुभवांचा खोल प्रभाव पडला आहे असे तुम्हाला वाटते का ?

इसाया बर्लिन : असे म्हणता येणार नाही. पहिली गोष्ट अशी की सोव्हिएट युनियनच्या अस्तित्वाचा माझ्यावर काही परिणाम घडून येणे अपरिहार्य होते. माझ्या आई-वडिलांचा सोव्हिएट युनियन-मध्ये छळ झाला नाही आणि जरी ते इंग्लंडला आले तरी कोणत्याही प्रकारे तसे करणे त्यांना

भाग पडले नव्हते. तरीही मार्क्सवादाचे किंवा सोव्हिएट युनियनचे मला कधीही आकर्षण वाटले नाही. सोव्हिएट राजवटीच्या मला काही आठवणी होत्या; त्या सुखद नव्हत्या. आमच्या ओळखीच्या एका-दोघा व्यक्तींना १९१८ मध्ये, म्हणजे सोव्हिएट राजवटीच्या अगदी प्रारंभी, गोळ्या घालून ठार मारण्यात आले होते; ह्याच्यामागे कोणतेही राजकीय कारण नव्हते. हे का घडले ह्याचे कुठूनही स्पष्टीकरण मिळत नव्हते. खूपच लोकांना ठार मारण्यात येत असे, वातावरण दहशतीचे होते, अर्थात, पुढे स्टालिनच्या अमलात दहशत जेवढी वाढली तेवढी तेव्हा नव्हती पण अनेकांना ठार मारण्यात येत असे आणि लोकांना त्याची कारणे सांगण्यात येत नसत, फक्त ते 'सोव्हिएट युनियनचे शत्रू होते', 'सटोडिये', 'प्रतिक्रांतिकारक', 'बुर्ज्वा-वर्गाचे पाठिराखे' होते ह्या स्वरूपाचे सामान्य स्पष्टीकरण देण्यात येत असे.

रामिन जहांबेग्लू : तुमच्या कुटुंबातल्या कुणाला ठार करण्यात आले होते का ?

इसाया बर्लिन : नाही. आमच्या कुणाही नातेवाईकाला ठार मारण्यात आले नाही किंवा कुणाची धरपकडही करण्यात आली नाही. आमच्या भोवताली दहशत होती पण ती आमच्यापर्यंत पोचली नाही. नेहमी आम्ही उन्हाळ्यात सुटीवर जाऊ तसेच तेव्हाही जात होतो, आमची उपासमार होत नव्हती, जगत राहायला पुरेसे ठरेल, बरोबर तेवढे अन्न आणि सरपण आम्हापाशी असे. भयानक परिस्थितीत आपण जगत आहोत अशी माझी भावना नव्हती. पण त्या वेळी, मी लहान असतानाही एक समाज कोसळतो आहे पण एक दुसरा, नवीन समाज त्याची जागा घेत आहे असे नाही अशी अस्पष्ट जाणीव मला होती. फेब्रुवारी ते ऑक्टोबर १९१७ हे जे महिने होते तेवढ्याच काळात काय ते माझे आई-वडील समाधानी होते. 'सेन्सॉरशिप' नव्हती, खूप वर्तमानपत्रे प्रसिद्ध होत, अनंत सभा चालत, वक्तृत्वाला उधाण आले होते, अमाप उत्साह वातावरणात होता. १९१८ मध्ये हे सर्व बदलले. माणसाच्या इतिहासात राजकीय कल्पनांना महत्त्वाचे स्थान आहे अशी माझ्या कुटुंबातील वडील माणसांची जाणीव होती हे भान मला आले. सोव्हिएट कालखंडात जे शाळांतून शिकले त्यांना ही जाणीव बहुधा अधिक तीव्रतेने झाली असणार. पण माझे शिक्षण घरीच झाले. तरीही समाजात राजकीय संकल्पनांचा प्रसार होत असतो हे जे भान मला आले होते त्यामुळे स्वातंत्र्य, समता, उदारमतवाद, समाजवाद इ. संकल्पना माझ्या आयुष्यात अगदी अगोदरपासून मला अर्थपूर्ण, महत्त्वाच्या वाटू लागल्या होत्या. शाळेत किंवा विद्यापीठात माझे जे समकालीन विद्यार्थी होते त्यांतील कित्येकांच्या गाठी त्यांना फारसे महत्त्व नव्हते. सिरिल कॉनॉली, बर्नार्ड स्पेन्सर, लुई मॅक्नीस ह्यांच्यासारखे जे 'इस्थेट्स' होते ते विद्यापीठात विद्यार्थी असताना ह्या संकल्पनांच्या दृष्टिकोणातून विचार करीत, आणि त्यांच्या नंतरच्या आयुष्यातही ह्या स्वरूपाचा विचार ते फारसा करीत असे मला वाटत नाही. ऑडेन, स्पेन्डर आणि डे ल्युइ हे अर्थात असा विचार जरूर करीत.

पण दुसऱ्या एका प्रसंगाचाही माझ्यावर परिणाम घडून आला. एच. ए. एल. फिशर हे प्रथितयश इतिहासकार, ते ऑक्सफर्डमधील एका कॉलेजचे प्रमुखही होते,– हे होम युनिव्हर्सिटी लायब्ररीचे एक संपादक होते. सर्वसामान्य वाचकांसाठी प्रसिद्ध करण्यात आलेल्या पुस्तकांची ही मालिका होती. १९३३ मध्ये तिच्यात कार्ल मार्क्सवर एक पुस्तक लिहायला फिशर ह्यांनी मला सांगितले. ह्या त्यांच्या विनंतीचे मला खूप आश्चर्य वाटले. कारण तत्त्वज्ञानातील संकल्पनांप्रमाणे इतर सामान्य संकल्पनांमध्येसुद्धा मी रस घेत होतो हे खरे असले तरी ह्या विषयात मला आस्था होती असे कुणाला वाटायचे कारण नव्हते. १९३३ मध्ये सुद्धा सामाजिक, राजकीय, साहित्यिक, सौंदर्यात्मक संकल्पनांविषयी लोकांशी बोलायला मला आवडत असे, त्यात मला आनंद होता पण कार्ल मार्क्सविषयी मला विशेष आस्था होती असे नव्हते. हे पुस्तक

लिहायला प्रथम हॅरॉल्ड लास्की ह्यांना सांगण्यात आले होते. त्यांनी ते अमान्य केले. नंतर फ्रँक पॅकेन्हॅम– आता ते लॉर्ड लाँगफर्ड आहेत– ह्यांना तशी विनंती करण्यात आली. त्यांनीही ती नाकारली. मग रिचर्ड क्रॉसमन ह्यांना त्याविषयी विचारले, आणखीही कित्येकांना विचारले असणार पण सर्वांनी नकार दिला. अखेरीस फिशर माझ्याकडे आले आणि मला वाटले की काही असो मार्क्सवादाचे महत्त्व आणि प्रभाव वाढत जाणार आहे, कमी होत जाणार नाही. मी मार्क्सचे काही साहित्य वाचले होते, पण फारसे वाचले नव्हते. मी ऑक्स्फर्डला चवथ्या वर्षी जी परीक्षा दिली तिच्यासाठी अॅडम स्मिथ आणि रिकार्डो ह्यांच्याबरोबरच 'कॅपिटल' हे नेमण्यात आलेले पाठ्यपुस्तक होते. ते वाचणे बिकट काम होते. पण मार्क्सची शिकवण काय होती ह्याची मला अधिक माहिती करून घ्यायची होती– त्याचे अनुयायी सर्वत्र का वाढत होते हे मला समजून घ्यायचे होते. त्याच्यावर पुस्तक लिहायची पाळी जर माझ्यावर आली नाही तर मी मार्क्स वाचणार नाही अशी माझी कल्पना होती कारण मी जेव्हा 'कॅपिटल' वाचीत होतो तेव्हा अनेकदा, विशेषतः प्रारंभीच्या भागात प्रारंभी ते चांगलेच कंटाळवाणे पुस्तक आहे असे मला आढळून आले होते (केन्सचा सुद्धा असाच अनुभव होता पण त्याची कारणे बहुधा वेगळी असणार.). तेव्हा मार्क्स विस्तृत प्रमाणावर वाचायची मी माझ्यावर सक्ती केली. माझे जर्मन भाषेचे ज्ञान अगदी तुटपुंजे होते असे नाही तेव्हा मी काही मार्क्स जर्मनमध्ये, काही इंग्रजी भाषांतरात आणि काही रशियन भाषांतरात वाचला. कारण मार्क्स आणि एंगल्सच्या संपूर्ण साहित्याच्या अधिकृत आवृत्तीवर हिटलरने १९३३ मध्ये बंदी घातली होती पण मॉस्कोमध्ये रशियन भाषेत ती प्रकाशित होत होती.

मग मार्क्सचे पूर्वसूरी म्हणजे एन्सायक्लोपीडिट्स वाचायला मी हेल्वेटियस, होल्बाक आणि दिदेरो वाचले. रूसोशी माझा चांगलाच परिचय होता. त्यानंतर ज्यांना 'युटोपियन' (समाजवादी) म्हणण्यात येते– सेन्ट-सिमॉन, फूरिये, ओवेन, त्यांचे कित्येक सिद्धान्त आणि युक्तिवाद मला अतिशय मनोवेधक वाटले. त्यानंतर मी रॉडबेर्ट्स, लुई ब्लांक आणि मोझेस हेस ह्यांच्याकडे वळलो. त्यांच्यामागून प्लेखानॉव्ह– हा अतिशय चमकदार असा मार्क्सवादी रशियन लेखक आहे. प्रतिपक्षाशी दोन हात करायला उत्सुक आणि त्यांच्यात तरबेज, कोटिबाज आणि अतिशय वाचनीय अशा शैलीत तो लिहितो; शिवाय त्याचे लिखाण नेहमी संयुक्तिक आणि सुस्पष्ट असे असते; माहितीने भरलेले असते. त्याच्यामुळे मार्क्सवादी लेखकांचे लिखाण वाचायची मला गोडी लागली. स्वतः मार्क्सचे खूप लिखाण वाचल्यावरही ती लागली नव्हती असे म्हटले पाहिजे. मी एंगल्स वाचला; तो मार्क्सपेक्षा किती तरी अधिक सुस्पष्ट पण अर्थात अधिक उथळ लेखक आहे. मी अजून प्लेखानॉव्ह आवडीने वाचतो. तुम्हाला अर्थात हे माहिती असणार की हा माणूस रशियन मार्क्सवादाचा खरा पिता आहे, लेनिनवर त्याचा खूप प्रभाव होता आणि नंतर लेनिनशी तो अतिशय कडवटपणे भांडला. हे सर्व लेखक मी वाचले आणि ऑक्स्फर्डला त्यांच्यावर व्याख्याने देऊ लागलो. अशा रीतीने मी एका विषयावर काम करायला सुरुवात केली. ह्या विषयाचा मी विद्यार्थ्यांना जे प्रत्यक्ष शिकवत होतो त्याच्याशी; जवळजवळ काही संबंध नव्हता. १८ व्या शतकातील फ्रेंच विचारांत ऑक्सफर्डमध्ये कुणालाही यत्किंचितही रस नव्हता अशी परिस्थिती होती. पण मी त्याच्यावर व्याख्याने देऊ लागल्यामुळे काही लोक त्याच्यात रस घेऊ लागले.

मी लंडनमधील एका अद्भुत ग्रंथालयाचा सदस्य होतो. हा खासगी संग्रह होता. त्याच्यात मला पुष्कळ रशियन पुस्तके आढळली. एका जुन्या ग्रंथपालाने– हा 'स्लाव्हिक' विषयांचा विद्वान अभ्यासक होता– ती काळजीपूर्वक गोळा केली होती. तेथे मला एका रशियन लेखकाचे पुस्तक आढळले– अलेक्झांडर हेर्झेनचे. त्याचे कधी तरी नाव ऐकल्याचे मला अंधुकपणे आठवत

होते. तुर्जीनीव्ह आणि बाकुनिन ह्यांच्याशी त्याची ओळख होती असे मी कुठे तरी वाचले होते. हेर्झेन माझा जन्मभरचा 'हीरो' बनला. तो एक विलक्षण लेखक आहे, अतिशय चोख आणि प्रामाणिक असा राजकीय विचारवंत तो आहे आणि त्याचे विचार अत्यंत मौलिक आहेत. मी आयुष्यात वाचलेल्या आत्मचरित्रांत त्याचे आत्मचरित्र सर्वोत्कृष्ट आहे, रूसोच्या आत्मचरित्रापेक्षाही ते सरस आहे. हेर्झेनने मला सामाजिक आणि राजकीय संकल्पनांच्या इतिहासाच्या अभ्यासाची खरी गोडी लागली. ह्या विषयाचा अभ्यास करण्याची चालना त्याच्यामुळे मला लागली.

रामिन जहांबेग्लू : 'लॉजिकल पॉझिटिव्हिझम'च्या (तार्किक प्रत्यक्षार्थवाद) क्षेत्रात, तत्त्वज्ञानातील तुमचे सहकारी तेव्हा ज्या प्रकारचे कार्य करीत होते त्याच्याकडे पाहण्याचा तुमचा दृष्टिकोण काय होता ?

इसाया बर्लिन : फ्रेडी एअर जर सोडले तर त्या वेळी ऑक्स्फर्ड येथे पक्के तार्किक प्रत्यक्षार्थवादी असे कुणी नव्हते. त्यांनी त्याचा प्रारंभ केला. ते व्हिएन्नाला गेले, तेथे त्यांनी व्याख्याने, चर्चासत्रे ऐकली आणि १९३६ मध्ये आपले 'लँग्वेज, ट्रूथ अँड लॉजिक'–'भाषा, सत्यता आणि तर्कशास्त्र'– हे प्रसिद्ध पुस्तक प्रकाशित केले. त्या विचारपंथाचा तो एक प्रकारचा जाहीरनामा आहे. ते सुरेख इंग्रजीत लिहिलेले आहे. व्यावसायिक तत्त्ववेत्ते नसलेले लोकही ते अतिशय आवडीने वाचीत जातील. (दुसऱ्या) युद्धापूर्वी ऑक्स्फर्ड येथे ज्या तत्त्वज्ञानाचा पगडा होता ते तत्त्वज्ञान म्हणजे तत्त्वज्ञानात्मक वास्तववाद (फिलॉसॉफिकल रिॲलिझम) होय. त्याचा रोख मुख्यत: हेगेल आणि चिद्‌वाद (आयडिॲलिझम) ह्यांच्याविरुद्ध होता. त्याच्यामागची प्रेरणा ब्रिटिश अनुभववादी तत्त्ववेत्ते आणि अर्थात जी. इ. मूर आणि बर्ट्रांड रसेल ह्यांच्यापासून त्याला लाभली होती ज्यांना ग्रीक भाषा येई ते अर्थात प्लेटो आणि ॲरिस्टॉटल यांचा अभ्यास करीत; पण ह्या ग्रीक तत्त्ववेत्त्यांचा प्रभाव काहीसा कमी होता. १९३० पासूनच्या दशकात तार्किक प्रत्यक्षार्थवादाचा पगडा होता ही कल्पना बरोबर नाही– लंडन येथे आणि इतरत्र ह्या विचाराचे काही गट जमत. पण त्याचा अंमल नंतर सुरू झाला.

एअर ह्यांचे पुस्तक हे त्याचे अर्थात प्रमुख कारण होते. एअर माझे मित्र आणि ऑक्सफर्ड येथे माझे समकालीन होते. ते ह्या विचारपंथात इतके पूर्णपणे गढून गेले होते की त्यामुळे आणि तार्किक प्रत्यक्षार्थवादाचे इंग्लंडमधील ते स्वत: पहिले आणि सर्वांत 'ओजस्वी' प्रेषित असल्यामुळे ह्या मताच्या प्रभावाचा इंग्लंडमध्ये प्रत्यक्षात जेवढा विस्तार झाला होता त्यापेक्षा अधिक प्रमाणात तो झालेला होता असे वाटले असणे शक्य आहे. हा प्रभाव अर्थात खूपच होता. व्हिएन्ना ही तार्किक प्रत्यक्षार्थवादाची गंगोत्री होती. केंब्रिजमध्ये 'फेरवादी' (रिव्हिजनिस्ट) तार्किक प्रत्यक्षार्थवादी होते, कारण व्हिटगेन्स्टाइन तेथे होते आणि फ्रँक रॅम्से आणि ब्रेथवेट आणि त्यांचे शिष्य तेथे होते. रसेल आणि मूर ह्यांच्या अगोदरच्या लिखाणाच्या प्रभावाकडेही दुर्लक्ष करून चालणार नाही. ऑक्स्फर्डमध्ये युद्धानंतरही प्रत्यक्षार्थवादाला ज्याला संदिग्धपणे 'ऑक्सफर्ड फिलॉसॉफी' म्हणत त्याच्याशी झगडावे लागले. ह्या 'ऑक्सफर्ड तत्त्वज्ञानात' आपण व्यवहारात सर्वसामान्यपणे जो अनुभववाद स्वीकारतो तो त्याला सिद्धान्ताचे रूप न देता स्वीकारण्यात आला होता आणि त्याची भाषेच्या विश्लेषणाशी जोड घालून देण्यात आली होती. ह्या विचारपंथाला कधी कधी मूलगामी अनुभववाद (रॅडिकल इम्पीरिसिझम), तर कधी कधी भाषिक तत्त्वज्ञान म्हणत. तो जुन्या इंग्लिश परंपरेचाच एक भाग आहे आणि त्याचा अंतिम उगम लॉक, बार्क्ले, ह्यूम, मिल, मूर आणि रसेल ह्यांच्या विचारांत आहे. रसेल स्वत: तार्किक प्रत्यक्षार्थवादी नव्हते पण ह्या वैचारिक आंदोलनाची एक प्रेरणा त्यांनी तत्त्वज्ञानात एक नवीन वाट चोखाळण्याची जी कामगिरी केली तिच्यापासून त्याला लाभली होती.

तार्किक प्रत्यक्षार्थवादी काही महत्त्वाच्या बाबतीत चूक होते असे माझे मत होते– त्यांच्यातील काही अत्यंत कडव्या मतांचे (फॅनॅटिकल) होते.

रामिन जहांबेग्लू : तुम्हाला अजूनही तसे वाटते का ?

इसाया बर्लिन : होय. पण माझ्या माहितीप्रमाणे आता कुणी खरेखुरे तार्किक प्रत्यक्षार्थवादी उरलेले नाहीत. ते होते तेव्हा त्यांचा प्रभाव मी म्हटले त्याप्रमाणे अतिशय तीव्र होता. श्लिक, कार्नाप, व्हेसमान ह्यांचा राइल, विज्डम ह्यांच्यासारख्या आघाडीच्या इंग्लिश तत्त्ववेत्त्यांवर, आणि हार्वर्डला क्वाइन आणि ह्या सर्वांच्या शिष्यांवर प्रभाव पडला होता.

रामिन जहांबेग्लू : दुसऱ्या महायुद्धात तुम्ही (ब्रिटिश) परराष्ट्र मंत्रालयासाठी वॉशिंग्टन आणि मॉस्को येथे काम करीत होता नाही का ? ऑक्स्फर्डपासून जागतिक युद्धातील भयानक घटना हा जो तुमच्या परिसरात बदल झाला तो अनुभवायला तुम्हाला खूप जड गेले का ?

इसाया बर्लिन : वॉशिंग्टनला काहीही भयानक घटना घडत नव्हत्या– आपल्याला लाज वाटावी इतक्या सुखसोयी तेथे होत्या आणि काम आवडीचे, त्याच्यात खूप रस वाटावा असे होते. तेथे अनेक ब्रिटिश अधिकारी होते आणि माझ्याप्रमाणे त्यांतील काहींना, आपल्या देशबांधवांवर आणि इतरांवर युरोपमध्ये आणि इतरत्र भयानक यातना गुदरवल्या जात असताना आपण सुरक्षितपणे जगत असावे ह्याची मनापासून लाज वाटत होती.

रामिन जहांबेग्लू : मॉस्कोविषयी तुम्ही काय म्हणाल ?

इसाया बर्लिन : अर्थात ते एकाएकी घडून आलेले स्थित्यंतर होते. मी १९४१ साली न्यूयॉर्क येथे ब्रिटिश माहिती अधिकारी म्हणून काम करायला सुरुवात केली आणि नंतर वॉशिंग्टन येथील ब्रिटिश वकिलातीत अमेरिकन लोकमतावर अहवाल सादर करणारा अधिकारी म्हणून मला नेमण्यात आले. ज्याचा खूप ताण जाणवेल असे ते काम नव्हते. ऑक्स्फर्डला एक दिवस शिकविण्याने जो शीण यायचा त्याच्या तुलनेने वकिलातीतील एका आठवड्याच्या कामाचा शीण कमी असे, असा माझा अनुभव होता. वकिलातीतील काम अर्थात कमी मनोवेधक असे पण किती तरी कमी प्रमाणात दमछाक करणारे होते. राजनैतिक कामापेक्षा (डिप्लोमसी) तत्त्वज्ञान मला अधिक पसंत होते. वॉशिंग्टनहून मी मॉस्कोला १९४५ मध्ये गेलो– पोट्सडॅमनंतर. सप्टेंबर अर्धा उलटल्यावर मी तेथे पोचलो आणि १९४६ च्या जानेवारीमध्ये मी मॉस्को सोडले. मला असे सांगण्यात आले होते की ज्यांच्या सहवासात, ज्यांच्याशी बोलण्यात आपल्याला रस वाटेल अशा कुणालाही मला भेटता येणार नाही. फक्त अधिकाऱ्यांना भेटता येईल आणि ते आपल्या मनातील भाव कुणाशीही कधीही प्रगट करीत नाहीत. प्रत्यक्षात मी लेखकांना भेटलो. विशेषत: पॅस्टरनाक आणि आख्माटोव्हा ह्यांना भेटलो. दोघेही प्रतिभावंत कवी होते. मी पॅस्टरनाक ह्यांना आठवड्यातून एकदा भेटत असे– हा अनन्यसाधारण, लोकविलक्षण असा अनुभव होता. आख्माटोव्हा ह्यांना मी तेव्हा फक्त दोनदा भेटलो. पण माझ्या जीवनातील अत्यंत संस्मरणीय अनुभवांतील तो एक अनुभव होता– कदाचित सर्वांत अधिक संस्मरणीय असा. ‘पर्सनल इम्प्रेशन्स’ ह्या पुस्तकात प्रसिद्ध झालेल्या माझ्या एका निबंधात मी त्याचे, मला जमेल तितक्या चांगल्या रीतीने वर्णन केले आहे. तेव्हा आता मी त्याच्याविषयी अधिक बोलणार नाही. रशियन लेखकांतील कित्येकजण ज्यांना आपण वीरपुरुषांच्या कोटित बसवू (हीरॉइक) असे होते; त्यांच्या आंतरिक नीतिमत्तेचा एक खोल ठसा तुमच्यावर उमटत असे. असह्य परिस्थितीत ते जगत होते आणि काम करीत होते. जो स्टालिनच्या रशियात स्वत: जगलेला नाही त्याला ते जगणे वस्तुत: कसे होते ह्याची कल्पना करता येणार नाही.

रामिन जहांबेग्लू : स्टालिनच्या पोलिसांच्या संदर्भात तुमच्यापुढे इतर काही समस्या निर्माण झाल्या नाहीत का ?

इसाया बर्लिन : अर्थात झाल्या. माझ्या भेटीगाठींमुळे माझ्या (रशियन) परिचितांचा काही फायदा झाला असे नाही. (त्यांना त्रास सोसावा लागला.) किंवा आख्माटोव्हा ह्यांचा जो छळ चालला होता तो माझ्या भेटीमुळे सौम्य झाला नाही. मी त्यांना भेटलो त्यामुळे स्टालिन स्वत: अतिशय चिडला असे त्यांनी मला सांगितले. स्टालिनचे त्यांनी मला सांगितलेले उद्गार असे की, "ही आपली जोगीण (नन) आता परदेशी गुप्तहेरांना आपल्या घरी भेटायला लागलेली दिसते." स्टालिन आणि त्याची मंडळी परराष्ट्रांच्या वकिलातील सर्व अधिकारी गुप्तहेर असणार असेच अर्थात मानीत असत. आख्माटोव्हा ह्यांची १९१७ नंतर एक पोलिश माणूस सोडला तर एकाही परदेशी माणसाशी गाठ पडली नव्हती अशी अक्षरश: वस्तुस्थिती होती– ह्या अपवादात काही अर्थ नाही. मी भेटेपर्यंत पश्चिम युरोपमधील कुणाशीही तिची गाठ पडली नव्हती. मी भेटलो त्यामुळे तिचे मन भरून आले. बाहेरच्या जगाविषयी तिला फारच थोडी माहिती होती. मी तिला त्याच्याविषयी खूप सांगू शकलो, तिच्या अनेक प्रश्नांना मी उत्तरे दिली. स्टालिनच्या अमदानीत तिला फारसे प्रकाशित करू दिले नाही. ती एक थोर कवयित्री आहे पण एक मानवी व्यक्ती म्हणूनही ती प्रतिभावंत आहे. तिची ओळख झाली हे माझे सर्वांत मोठे सद्भाग्य आहे, माझ्या आयुष्यातील सर्वांत अधिक मन हेलावून टाकणारा तो अनुभव आहे.

रामिन जहांबेग्लू : आणि इतक्या वर्षांनंतर तुम्हाला सोव्हिएट युनियन कसे आढळले ?

इसाया बर्लिन : ब्रिटिश वकिलातीच्या एका इमारतीत मी राहात होतो. मॉस्कोमधील त्या वेळच्या वकिलाती प्राणिसंग्रहालयासारख्या असत. म्हणजे त्यांतील पिंजरे जरी एकमेकांना जोडलेले असत आणि एका पिंजऱ्यातून दुसऱ्या पिंजऱ्यात जाता येत असे तरी कुणाला कुंपणाबाहेर जाता येत नसे. पूर्व युरोपमधील राज्यांच्या प्रतिनिधींची परिस्थिती कदाचित वेगळी असेल. पण १९४५ मध्ये मी तेथे होतो हे माझे मोठे सुदैव होते. कारण पोट्सडॅमनंतर आपला मित्र कोण आणि आपला शत्रू कोण हे कुणालाच नक्की माहीत नसल्यासारखे झाले होते. सर्वत्र काहीसा गोंधळ होता. रशियन बुद्धिमंत एका खोटया स्वर्गात वावरत होते. स्टालिनच्या मृत्यूनंतरही ते परदेशांना ज्या प्रकारे भेटत त्यापेक्षाही अधिक सहजपणे ते १९४५ च्या ऑक्टोबर, नोव्हेंबरमध्ये भेटू शकत होते. हा काहीसा विरोधाभास होता. १९४७–४८ च्या सुमाराला सर्व दरवाजे बंद झाले. पण १९४५ मध्ये वातावरणात बरीच खळबळ, चैतन्य होते. रशियन्स जर्मनीहून परतत होते, पश्चिम युरोपविषयीच्या अनेक कथा त्यांनी सोबत आणल्या होत्या, काही दशकांपूर्वी पश्चिम युरोपमधील जे लोक त्यांना भेटले होते त्यांच्याहून अतिशय वेगळे असे तेथील लोक त्यांना आता भेटले होते. रशिया एक तुरुंग होता– पण आता एक नवीन आशा उदयाला आली होती. त्या वेळी लोक ज्या एका 'खोटया पहाटे'त वावरत होते तिचे काहीसे चित्रण डॉ. झिव्हॅगोच्या शेवटच्या प्रकरणात आले आहे.

रामिन जहांबेग्लू : पॅस्टरनाक हे थोर कवी होते की थोर कादंबरीकार होते असे तुम्हाला वाटते ?

इसाया बर्लिन : ते अर्थात एक थोर कवी आहेत. मला तुम्हाला असे सांगावेसे वाटते की दोन प्रकारचे कवी असतात. काही कवी असे असतात की ते कविता लिहिताना कवी असतात आणि गद्य लिहिताना गद्य-लेखक असतात; उदा., पुष्किन. आणि असे कवी असतात की ते काव्य लिहिताना काव्य लिहितात आणि गद्य लिहितानाही काव्य लिहितात. पॅस्टरनाक हे दुसऱ्या कोटितील कवी आहेत. त्यांचे गद्य हे नेहमीच काव्यात्म गद्य असते. माझ्या मते त्यांची प्रकृती गद्य-लेखकाची नाहीच. ते एक थोर कवी आहेत, थोर रशियन कवींच्या परंपरेतील शेवटच्या कवींतील ते एक आहेत. त्यांची कादंबरी ही एक काव्य-कृती आहे. प्रेमाचे वर्णन करणाऱ्या ज्या थोडयाशा कादंबऱ्या आहेत त्यांतील ती एक आहे– नायकाचे नायिकेवरील प्रेमाचे अस्सलपणे वर्णन करणारी ती

कादंबरी आहे. किती तरी ललित साहित्याच्या केंद्रस्थानी प्रेमाचा विषय असतानाही त्याचे असे चित्रण करण्यात फारच थोडे लेखक यशस्वी ठरले आहेत.

पण जवळजवळ सर्व रशियनांना आणि रशियन भाषा वाचणाऱ्यांना पॅस्टरनाक ह्यांच्याविषयी जो आदर आणि कौतुक वाटते ते त्यांच्या काव्यामुळे. फक्त जोसेफ ब्रॉड्स्की त्यांच्या काहीशा जवळपास येतात. पण प्रतिभावंताविषयी आपली जी प्रतिमा असते तिच्याशी प्रत्येक प्रतिभावंत जुळतोच असे नाही. पण पॅस्टरनाक असे होते. त्यांचे संभाषण अद्भुत होते. काही काही वेळा ते उन्मत्तासारखे (अन्-हिंज्ड) बोलत पण सर्वच वेळा निखालस प्रतिभावंत असाच त्यांचा प्रत्यय येई. त्यांचे बोलणे ऐकण्याच्या अनुभवापेक्षा अधिक खिळवून टाकणारा, गुंग करून सोडणारा अनुभव कुणाला कधी आला नसेल; माझा अनुभव घेतला तर फक्त व्हर्जिनिया वुल्फ काहीसे असे बोलत. आणि त्यांना उन्मादाचे काहीसे झटके येत.

रामिन जहांबेग्लू : म्हणजे कसे ?

इसाया बर्लिन : प्रतिमा, उपमा, वर्णने, ही सगळी अतिशय कल्पक नवल वाटावे अशी सर्जनशील, आणि आपला विश्वास बसणार नाही अशी चैतन्यशील अविस्मरणीय भाषा– पॅस्टरनाक आणि व्हर्जिनिया वुल्फ ह्या दोघांचेही बोलणे असे की ते ऐकले की आपल्या डोक्यात विचार मोकाट सुटले आहेत असा अनुभव येई. ॲख्माटोव्हाची जादू वेगळ्या प्रकारची होती पण तिची ताकद कमी नव्हती.

रामिन जहांबेग्लू : ‘ रशियन लेखकांशी माझ्या भेटी ’ ह्या आपल्या निबंधात आपण असे म्हटले आहे की ॲख्माटोव्हाला टॉल्स्टॉय आवडत नसे आणि डोस्टोव्हस्कीविषयी तिला पूज्यभाव होता.

इसाया बर्लिन : असे आहे. ॲख्माटोव्हाच्या जीवनदृष्टीविषयी थोड्या वाक्यांत बोलणे अतिशय कठीण आहे. तिचे जीवनाचे दर्शन शोकमय (ट्रॅजिक) आहे; जसे स्पॅनिश लेखक उनामुनो ह्याचे आहे. ॲख्माटोव्हा मला एकदा म्हणाली, ‘ टॉल्स्टॉयची नीतीची कल्पना चूक आहे. त्याने ॲना कॅरेनिनाला दोषी ठरवून तिचा धिक्कार करायला नको होता. ही नीती मॉस्कोमधल्या त्याच्या मावश्या-आत्यांकडून त्याला मिळाली होती. हे भयानक आहे. ॲख्माटोव्हाला चेखॉव्ह आवडत नसे कारण त्याच्यात सर्व मंद्र, फिकट, करड्या, मातकट रंगाचे– चिखलाचा रंग असावा तसा; ‘ तलवारी चमकत नाहीत ’. डी. एस्. मिर्स्की हे एक उत्कृष्ट समीक्षक आहेत. त्यांनाही असेच वाटत होते; इतर काहीजणांचे पण असेच म्हणणे आहे. अर्थात, बहुतेकजणांचे हे मत नाही आणि तेच बरोबर आहे. जीवन उत्कट विकारांनी (पॅशन) आणि शोकाकुल धार्मिक अनुभवाने भरलेले असावे असे ॲख्माटोव्हाचे मत होते आणि असे जीवन तिला टॉल्स्टॉयमध्ये आढळले नाही. तिला ते डोस्टोव्हस्की आणि काफ्का आणि पुष्किनमध्ये आढळले.

रामिन जहांबेग्लू : तुम्ही जे काम केले आहे ते तत्त्वज्ञानात्मक अन्वेषण आहे असे तुम्ही मानता की ऐतिहासिक अन्वेषण आहे असे मानता ?

इसाया बर्लिन : हा भेद मला कशा प्रकारे करता येईल ? हे मला जरा स्पष्ट केले पाहिजे. उदाहरणादाखल तत्त्वज्ञानाचा इतिहास घ्या. तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासावरील काही ग्रंथ तत्त्वज्ञानावर फारसा प्रकाश पाडीत नाहीत. ह्याचे कारण असे की लेखक स्वत: तत्त्वज्ञानाचा विद्यार्थी आहे किंवा पूर्वी होता असे असल्याशिवाय, तत्त्वज्ञानातील समस्यांविषयी तत्त्वज्ञानातील समस्या म्हणून त्याने स्वत: विचार केलेला असल्याशिवाय दुसऱ्या कुणी त्यांच्याविषयी अशा प्रकारे का विचार केला असेल, ह्या विशिष्ट समस्या त्याला का सतावत असतील ह्याची कल्पना त्याला येणार नाही. ज्या प्रश्नांची उत्तरे देण्याचा तत्त्ववेत्त्यांनी प्रयत्न केला आहे, किंवा त्यांचे विश्लेषण किंवा चर्चा केली आहे त्याचे यथार्थ आकलन त्याला होणार नाही. तो फक्त एकीकडचे उतारे दुसरीकडे उतरवून ठेवील. देकार्त असे म्हणाला, स्पिनोझा तसे म्हणाला, ह्यातील एकाचेही

म्हणणे बरोबर नव्हते असे ह्यूमचे मत होते असे तो लिहील. हे सर्व अगदी जड, निष्प्राण ठरेल. तत्त्वज्ञानातील समस्यांविषयी विचार करता करता रात्रीच्या रात्री तुम्ही जागवल्या नसतील तर तत्त्वज्ञान असा एक विषय आहे ही ओळखही तुम्हाला होऊ शकणार नाही.

तत्त्वज्ञान म्हणजे काय हा स्वतःच एक तत्त्वज्ञानात्मक प्रश्न आहे आणि सर्वसामान्य माणसांजवळ त्याची स्पष्ट उत्तरे असत नाहीत. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात काय घडले ह्यावर प्रकाश टाकेल असा एखादा चांगला इतिहास तुम्हाला लिहायचा असेल तर तुम्हाला शक्य होईल त्या प्रमाणात ह्या समस्यांकडे तुम्ही 'आतून' पाहिले पाहिजे. ज्या तत्त्ववेत्त्यांच्या मतांची तुम्ही चर्चा करीत असाल त्यांच्या मानसिक जगात, तुमच्या कल्पनाशक्तीचा वापर करून, तुम्ही उतरले पाहिजे. ज्या कल्पनांचा त्यांनी पुरस्कार केला असेल त्यांचा त्यांच्या दृष्टीने काय अर्थ होत होता. त्यांचे जगाचे जे दर्शन होते त्याच्या केंद्रस्थानी काय होते हे समजून घेण्याचा तुम्ही प्रयत्न केला पाहिजे. ह्याशिवाय कल्पनांचा इतिहास खऱ्या अर्थाने असणार नाही. माझ्या आस्थेचा कुतूहलाचा विषय केवळ तत्त्वज्ञानात्मक कल्पना हा नव्हता. सामाजिक, राजकीय, सौंदर्यात्मक कल्पनांविषयीही मला जिज्ञासा होती. आता अशा विषयाच्या चिंतनात तुम्ही स्वतः गुंतलेले असल्याशिवाय, अशा समस्यांनी निर्माण केलेल्या कोडयांशी तुम्ही स्वतः झटापट करीत असल्याशिवाय इतरांनी त्यांच्याशी जे मुकाबले केले असतील त्यांचा अर्थपूर्ण इतिहास तुम्ही लिहू शकणार नाही. ज्या भिन्न विचारप्रणाली (आयडिऑलॉजी) उदयाला येऊन विकसित झाल्या आहेत, त्यांनी धारण केलेल्या भूमिकांचा इतिहास लिहिणे कुणाला शक्य होईल ? अशा एखाद्या विचारप्रणालीचा स्वीकार करून तिच्या दृष्टिकोणातून जगाकडे पाहण्याची ज्यांची प्रवृत्ती आहे आणि आपण जगाकडे असे पाहत होतो ह्याची जाणीव ज्यांना आहे तेच हा इतिहास लिहू शकतील.

रामिन जहांबेग्लू : 'विचारप्रणाली' तुम्ही कोणत्या अर्थाने वापरता आहात ?

इसाया बर्लिन : ह्या अर्थाने की हे विचार, ह्या कल्पना ह्यांच्यामुळे तुमच्या जीवनात फरक पडला पाहिजे. कल्पना शक्य तितक्या अधिक मनोवेधक (इन्टरेस्टिंग) असाव्यात अशी विचारवंताची (इंटलेक्चुअल) इच्छा असते. तुमचा स्वतःचा विश्वास काहीही असो, ज्या कल्पनांची तुम्ही चर्चा करीत असाल त्या अशा मनोवेधक आहेत, (मनाला स्वतःमध्ये गुंतवून घेण्याची ताकत त्यांच्यात आहे) असे तुम्हाला जर वाटत नसेल तर कल्पनांचा इतिहास म्हणजे सिद्धान्तांची – ज्यांचे परीक्षण करण्यात आलेले नाही अशा सिद्धान्तांची एक यादी बनेल. त्याच्यात काही स्वारस्य असणार नाही. तो केवळ कंटाळवाणा ठरेल. काही कल्पनांविषयी मला आस्था, कुतूहल आहे. तुम्हाला कल्पनांविषयी जर असे कुतूहल असेल, तुमच्या जीवनात त्यांना महत्त्वाचे स्थान असेल, तर त्यांच्या इतिहासाविषयीही तुम्हाला कुतूहल वाटल्याशिवाय राहणार नाही. कारण ह्या कल्पना 'मॉनड' नसतात (ज्यांचा आशय स्वतःसिद्ध असतो आणि सर्व बाजूंनी बंदिस्त असतो आणि म्हणून इतर कशाचाही प्रभाव ज्यांच्यावर पडू शकत नाही अशा त्या नसतात.). ह्या कल्पना एका पोकळीत जन्माला येत नसतात. इतर कल्पनांशी, मतांशी, श्रद्धांशी, मानवी जीवनाच्या रूपांशी, जीवनविषयक दृष्टिकोणांशी त्यांचे संबंध जुळलेले असतात– हे दृष्टिकोण, जगाची दर्शने (व्हेल्ट स्काउंगेन), एकमेकांपासून प्रेरणा घेऊन विकसित होत असतात आणि ज्याला एखाद्या विशिष्ट कालखंडाचे बौद्धिक वातावरण (इंटलेक्चुअल क्लायमेट) म्हणतात त्याचे ते घटक असतात. भौतिक घटक आणि ऐतिहासिक बदल ह्यांच्यामुळे ज्याप्रमाणे मानवी व्यक्ती आणि त्यांची कृत्ये ह्यांची घडण होते, तशीच ती ह्या 'दृष्टिकोणां'-मुळेही होते.

रामिन जहांबेग्लू : हा प्रश्न मी विचारला ह्याचे कारण असे की 'राष्ट्रवाद' (नॅशनॅलिझम), ह्या तुमच्या





लेखात आपण इतिहासकारही नाही आणि राज्यशास्त्रज्ञही (पोलिटिकल सायन्टिस्ट) नाही असे तुम्ही स्वत:विषयी म्हटले आहे. तेव्हा तुम्ही स्वत:ला कदाचित तत्त्ववेत्ता (फिलॉसॉफर) मानीत असाल असे मला वाटले.

इसाया बर्लिन : तत्त्वज्ञानाविषयीची माझी कल्पना ही सामान्य कल्पनांचा (जनरल आयडिया) उद्भव आणि विकास ह्यांच्याविषयी मला जे उत्कट कुतूहल आहे त्याने 'रंजित' मला काय म्हणायचे आहे ते मी स्पष्ट करतो. काही विषय असे असतात की त्यांची वाढ ज्ञानाचा संग्रह होत गेल्यामुळे होते. ही प्रगती असते. तुम्ही जर रसायनशास्त्रज्ञ असाल तर लेव्हायझे वाचायचे तुम्हाला कारण नाही. रसायनशास्त्राच्या इतिहासात तुम्हाला रस असेल तर गोष्ट वेगळी. तुम्ही जर आजचे रसायनशास्त्रज्ञ असाल तर आजचे रसायनशास्त्रज्ञ काय विचार करीत आहेत हे तुम्हाला माहीत असले पाहिजे. आणि ज्या विषयांमध्ये प्रगती होते त्या सर्व विषयांच्या बाबतीत हे खरे आहे. कारण काल आपल्याला जे माहीत होते त्यापेक्षा आज आपल्याला अधिक माहीत आहे असे ह्या विषयांच्या संदर्भात आपण म्हणू शकतो. पण तत्त्वज्ञान हा ह्या स्वरूपाचा विषय नाही. ह्या अर्थाने त्याच्यात प्रगती होत नाही. आपण असे म्हणत नाही की "प्लेटो असे म्हणाला आणि ॲरिस्टॉटल असे म्हणाला पण आपण त्यांच्या फार पुढे गेलो आहोत आणि आता त्यांचे लिखाण वाचायचे कारण नाही. आर्किमिडिस आणि रॉजर बेकन हे जसे कालबाह्य झाले आहेत तसे हे तत्त्ववेत्ते झालेले नाहीत. किंवा आर्किमिडिस आणि रॉजर बेकन हे कालबाह्य झाले आहेत हे म्हणणे जर अयोग्य असेल तर त्यांच्या सिद्धान्तांची जागा आज जशी वेगळ्या सिद्धान्त-उपपत्तींनी घेतली आहे तसे प्लेटो-ॲरिस्टॉटलच्या सिद्धान्तांच्या बाबतीत झालेले नाही. प्लेटोने जे प्रश्न विचारले ते आजही विचारता येतील आणि प्रत्यक्षात विचारले जात आहेत. हेर्डर आणि व्हिको यांनी जे प्रश्न उपस्थित केले त्यांची आजही चर्चा होत आहे. तत्त्वज्ञान हे ज्ञानसंग्रह करीत जाणारे शास्त्र नव्हे. ॲरिस्टॉटलचा आजच्या तत्त्ववेत्त्यांवर साक्षात प्रभाव आहे; तो केवळ टॉमस अॅक्वायनसवर होता असे नाही. ज्या महत्त्वाच्या कल्पना, दृष्टिकोण, उपपत्ती, मर्मदृष्टी (इन्साइट्स) पूर्वी विकसित झाल्या त्यांनाही आजच्या तत्त्वज्ञानात मध्यवर्ती स्थान आहे. असे दिसते की त्यांना स्वत:चे असे एक जीवन आहे आणि इतिहासाच्या विशिष्ट कालखंडात सामावले जाते असे ते जीवन नाही. भिन्न कालखंडांना छेद देणारे असे स्थायी जीवन त्यांना आहे.

काहींना हे अमान्य आहे. त्यांचे म्हणणे असे की विशिष्ट प्रश्न आणि कल्पना तुम्हाला समजून घ्यायच्या असतील तर ज्या ऐतिहासिक परिसरात त्यांचा उदय झालेला असतो त्या परिसराच्या संदर्भातच त्या समजून घेणे शक्य असते. मॅकियाव्हेली घ्या. पंधराव्या शतकात फ्लॉरेन्समध्ये ज्या घटना घडल्या त्यांचे, त्या वेळच्या इटलीतील जीवनाचे बिनचूक ज्ञान जर तुम्हाला नसेल तर तुम्हाला मॅकियाव्हेली कसा समजेल ? हॉलंड किंवा फ्रान्स ह्या देशांतील सतराव्या शतकातील स्थितीविषयी जर तुम्हाला काही माहीत नसेल तर तुम्हाला स्पिनोझा कसा समजेल ? ह्या म्हणण्यात काही तथ्य आहे पण ते थोडेसेच आहे. जे इतिहासकार तत्त्ववेत्ते नसतात ते असे म्हणतात की ज्यांना मॅकियाव्हेलीविषयी जिज्ञासा आहे त्यांनी स्वत:ला रीनेसान्समध्ये बुडवून घेतले पाहिजे. ह्याचे साहाय्य होते ह्यात शंका नाही. ज्या विशिष्ट परिस्थितीत तो आपले प्रश्न उपस्थित करीत होता आणि त्यांची उत्तरे शोधण्यात तो इतका का गुंतला होता हे जर आपल्याला समजलेले असेल तर त्याचे विचार आपल्याला अधिक चांगल्या प्रकारे समजतील. 'ॲनालेस्' मध्ये ज्या मानसिकतांची (मेन्टॅलिटिज्) चर्चा करण्यात आली आहे त्यांना महत्त्व नाही असे माझे म्हणणे नाही. त्यांना जरूर महत्त्व आहे. पण मला आता एक प्रश्न विचारायचा आहे. आपल्याला अथेन्सविषयी किती माहिती आहे ?

सॉक्रेटिस किंवा प्लेटो किंवा झेनोफोनच्या काळी जी 'मानसिकता' तेथे रूढ होती, लोक कसे जगत होते ह्याविषयी आपल्याला किती माहिती आहे ? अथेन्स कसे दिसत होते ह्याविषयी आपल्याला जवळजवळ काही माहिती नाही– आज बैरूटचे जे रूप आहे किंवा एखाद्या झुलु खेड्याचे (काल) जे दृश्य रूप आहे तसे अथेन्सचे होते का ? अर्थात, पार्थिनॉन तेथे होते, इतर काही मंदिरेही होती आणि घरांचे काही अवशेषही शिल्लक आहेत. पण अथेन्सचे रस्ते खरोखर कसे दिसत होते, ॲथीनिअन्सना कोणत्या प्रकारचे अन्न, कोणते पदार्थ सर्वांत अधिक पसंत होते, त्यांच्या भाषेचा ध्वनी कसा होता, आणि रांजणांवरची चित्रे, पुतळे उपलब्ध आहेत हे जमेस धरूनसुद्धा ॲथीनिअन्स स्वतः कसे दिसत होते हे आपल्याला माहीत नाही. त्यांच्या कौटुंबिक जीवनाचा स्वतंत्र माणसे आणि गुलाम ह्यांच्यामधील किंवा श्रीमंत आणि गरीब ह्यांच्यामधील संबंधांचा तपशील आपल्याला माहीत नाही. ह्या साऱ्याविषयी काही तर्क आपण बांधतो पण अलीकडच्या शतकांशी तुलना करता ह्या गोष्टींविषयी आपण अज्ञानी आहोत असेच म्हटले पाहिजे.

आणि तरीही प्लेटोच्या कल्पनांना आपल्या दृष्टीने काही अर्थ आहे. किंबहुना ग्रीक शब्दांचे अर्थ काय होते हे आदर्श रीतीने समजून घेण्यासाठी ग्रीक परिसराचे जे ज्ञान आवश्यक आहे त्याच्याशिवायही प्लेटोच्या कल्पना आपल्या दृष्टीने खूपच अर्थपूर्ण आहेत. ज्या मध्यवर्ती संकल्पना आहेत, पाश्चात्त्य जगातील मने ज्या कल्पनांत (अनेक शतके) व्यग्र आहेत त्यांना स्वतःचे असे एक जीवन आहे. त्यांचा ॲथीनिअन लोकांच्या दृष्टीने नेमका काय अर्थ होता हे आपल्याला माहीत नसेल. ग्रीक किंवा लॅटिन बरोबर कसे उच्चारले जात होते हे आपल्याला माहीत नसेल; विभक्तिप्रत्यय, शब्दाच्या सूक्ष्म अर्थच्छटा, ग्रीक, लॅटिन लेखकांना अभिप्रेत असलेले संदर्भ, त्यांच्या विधानांत अनुस्यूत असलेले ध्वनी ह्यांचे आकलन आपल्याला नसेल. पण तरीही, ह्या मध्यवर्ती, महान संकल्पना ज्या जगात उदयाला आल्या आणि प्रभावी ठरल्या त्यांच्या भौतिक अंगांचे किंवा ऐतिहासिक तपशिलांचे आपल्याला ज्ञान नसतानाही, त्या कोणत्या तरी अर्थाने टिकून राहतात. अर्थात, खूपच अशा संकल्पना असतात – राजकीय, सामाजिक, नैतिक संकल्पना– की ज्या समाजात त्या उदयाला आल्या त्या समाजाच्या विनाशाबरोबर त्याही नष्ट होतात. त्यांचा अभ्यास फक्त ऐतिहासिक दृष्टीने होऊ शकतो आणि त्या इतक्या बलिष्ठ आणि प्रभावी का ठरल्या ह्याचे अपुरे आकलनच आपल्याला होऊ शकते.

रामिन जहांबेग्लू : पण तुमचे असे मत आहे का की तत्त्वज्ञान हा एक चिरंतन असा प्रश्नच आहे.

इसाया बर्लिन : नक्कीच. कल्पनांची टक्कर झाल्यामुळे समस्या निर्माण होतात आणि त्यांतून तत्त्वज्ञान जन्माला येते. पण ह्या कल्पना जीवनापासून प्राप्त होतात. जीवन बदलते, मग कल्पनाही बदलतात आणि त्यांच्या होणाऱ्या टक्करींचे स्वरूपही बदलते. ह्या टक्करीतून समस्या निर्माण होतात पण जेव्हा जीवन बदलते तेव्हा ह्या कोड्यांना त्यांची उत्तरे मिळतात असे म्हणण्यापेक्षा ही कोडी मरून जातात असे म्हणणे अधिक योग्य होय. कल्पनांचे युक्तिवादामुळे, खंडन झाल्यामुळे जेवढ्या कल्पना नष्ट होतात त्यांपेक्षा अधिक वेळा कल्पना त्यांचे पोषण न झाल्यामुळे मरतात. ह्यामुळे, सामाजिक बदलांतून नवीन समस्या निर्माण होत असल्यामुळे सर्व प्रश्नांची उत्तरे निदान तत्त्वतः मिळू शकतील ही कल्पनाच विपरीत (ॲब्सर्ड) आहे. हे शक्य नाही कारण तत्त्वज्ञान हे इनॉर्गनिक (अजैव) रसायनशास्त्रासारखे नाही. तेथे कदाचित तुम्हाला सर्व प्रश्नांची उत्तरे देता येतील– पण माझा तर्क असा आहे की तेथेही ते शक्य नाही. भिन्न शब्दांमध्ये, कल्पनांमध्ये, किंवा कल्पना आपण ज्या भाषिक प्रयोगांद्वारा मांडतो त्यांच्यामध्ये काही विरोध निर्माण झाल्यामुळे तत्त्वज्ञानातील समस्या अस्तित्वात येतात. एखादी समस्या सोडविण्यासाठी जी पद्धत आपण वापरतो ती वेगळ्या प्रकारच्या समस्या सोडविण्यासाठी

वापरण्यात येणाऱ्या पद्धतीशी विसंगत असल्यामुळे तत्त्वज्ञानातील समस्या अस्तित्वात येतात.

तत्त्वज्ञानातील प्रश्न अनुभविक प्रश्नांसारखे नसतात. अनुभविक प्रश्नांची उत्तरे निरीक्षण किंवा प्रयोग ह्यांच्या साहाय्याने किंवा निरीक्षण-प्रयोगाने जे आढळले असेल त्याच्यापासून अनुमानाने काही निष्कर्ष प्राप्त करून घेऊन देता येतात. आणि तत्त्वज्ञानातील समस्या गणिती समस्यांसारख्या नसतात. हे प्रश्न निगामी (डीडक्टिव्ह) पद्धतीचा वापर करून सोडविता येतात. बुद्धिबळ किंवा तसाच नियमबद्ध असलेला इतर एखादा खेळ किंवा अशी नियमबद्ध असलेली कोणतीही कार्यपद्धती ह्या क्षेत्रात निर्माण होणाऱ्या समस्या ह्या रीतीने सोडविता येतात. पण जीवनाची अंतिम साध्ये कोणती, चांगले काय आणि वाईट काय ह्यासंबंधीचे, किंवा स्वातंत्र्य आणि अनिवार्यता (नेसेसिटी), वस्तुनिष्ठता आणि सापेक्षता ह्यासंबंधीचे प्रश्न, कोणत्याही, कितीही प्रगल्भ अशा शब्दकोशात शब्दांचे दिलेले अर्थ पाहून किंवा निरीक्षणाने किंवा गणिती निगमनाने सोडविता येणार नाहीत. प्रश्नाचे उत्तर मिळण्यासाठी कुठे पाहावे हेच माहीत नसणे हे तत्त्वज्ञानात्मक प्रश्नाचे सर्वांत निर्णायक असे लक्षण आहे. फेर्माटचा सिद्धान्त अजून सोडविण्यात आलेला नाही. पण तो सोडविण्यासाठी कोणत्या रीतीचा वापर केला पाहिजे ह्याविषयी कोणताही संशय नाही. तो जर सिद्ध करण्यात आला तर त्याच्या सिद्धीचे (प्रूफ) स्वरूप काय असेल हे आपल्याला माहीत आहे. तत्त्वज्ञानाचे असे नाही.

पण कल्पनांचा इतिहास ही एक वेगळीच गोष्ट आहे. तेथे आपण खरोखर कल्पनांचा विकास कसा होत गेला ह्याचे रेखाटण करण्याचा प्रयत्न करीत असतो. कल्पनांचा इतिहास म्हणजे लोक काय विचार करीत होते आणि त्यांना काय वाटत होते ह्याविषयी आपले जे आकलन आहे त्याचा इतिहास असतो. आणि हे खरेखुरे लोक असतात; ते केवळ पुतळे नसतात किंवा काही गुणधर्मांचे पुंजके नसतात. तेव्हा हे विचार जे लोक, जे विचारवंत करीत होते त्यांच्या मनात, त्यांच्या दृष्टिकोणात आपल्या कल्पनाशक्तीचा वापर करून प्रवेश करणे हे अशा आकलनासाठी अपरिहार्य असते; त्यांच्याशी 'एकरूप' (आइन्फ्यूलुंग होण्याचा प्रयत्न करणे मग त्यात कितीही धोके, अडचणी, अनिश्चितता असो, अटळ असते. मी जेव्हा मार्क्सवर काम करीत होतो तेव्हा कार्ल मार्क्सने (त्या वेळच्या) बर्लिनमध्ये, पॅरिसमध्ये, ब्रुसेल्समध्ये, लंडनमध्ये राहत असणे म्हणजे ते कोणत्या प्रकारचे जीवन असेल हे समजून घेण्याचा प्रयत्न करीत होतो; त्याच्या संकल्पना, विचारकोटि (कॅटेगरीज्), त्याचे जर्मन शब्द ह्या परिभाषेत विचार करण्याचा प्रयत्न करीत होतो. आणि व्हिको आणि हेर्डर, हेर्झेन, टॉल्स्टॉय, सोरेल आणि इतर कुणी कुणी ह्यांच्याविषयी लिहितानाही माझा असाच प्रयत्न होता. त्यांच्या कल्पनांचा जन्म कसा झाला? कोणत्या विशिष्ट काळी, ठिकाणी, समाजात तो झाला? त्यांच्या कल्पना ह्या कल्पना म्हणून वेधक, महत्त्वाच्या असतीलही. पण त्या त्यांच्या कल्पना होत्या. आणि तुम्ही स्वतःला हा प्रश्न विचारला पाहिजे की त्यांना कोणते प्रश्न सतावीत होते आणि ह्या प्रश्नांवरून ते इतका त्रास का करून घेत होते? त्यांच्या डोक्यात ह्या उपपत्ती, किंवा त्यांचे लिखाण कसकसे पक्व होत गेले? कल्पनाविषयी, त्या केवळ अमूर्त आहेत असे मानून इतिहास-निरपेक्ष दृष्टीने तुम्हाला बोलता येणार नाही. पण ह्याबरोबरच एका विशिष्ट, मूर्त ऐतिहासिक कालखंडात, एका विशिष्ट समाजात त्या बंदिस्त आहेत अशा रीतीने, म्हणजे जणू काय कल्पनांना त्यांच्या विशिष्ट (ऐतिहासिक, सामाजिक) चौकटीबाहेर अर्थ नसतो अशा रीतीनेही तुम्हाला बोलता येणार नाही. हे एका अनेकपदरी, काहीसे संदिग्ध, अस्पष्ट मार्गाने घेतल्या जाणाऱ्या शोधाचे क्षेत्र आहे. माणसाच्या मनोव्यापाराविषयीचे तुमचे जे ज्ञान आहे त्याच्यावर ताण देणारे असे, तुमच्या कल्पनाशक्तीचा वापर जेथे आवश्यक ठरतो असे हे संशोधन-क्षेत्र आहे. ह्यात निश्चित असे निष्कर्ष कधीही लाभणार

नाहीत. फार तर बऱ्याच प्रमाणात विश्वसनीय आणि सुसंगत वाटावेत असे निष्कर्ष हाती लागतील. आणि ह्या ज्या वेगवेगळ्या संकल्पना, उपपत्ती होत्या त्यांची बौद्धिक ताकद किती होती, त्या कितपत मौलिक होत्या आणि किती परिणामकारक ठरल्या ह्याविषयीचा पुरावा हाती लागेल.

रामिन जहांबेग्लू : तत्त्ववेत्त्यांशिवाय तत्त्वज्ञान टिकून राहील असे तुम्हाला वाटते का ?

इसाया बर्लिन : तुम्ही तत्त्ववेत्ते कुणाला म्हणता ह्यावर ते अवलंबून राहील. सामान्य माणसांना (म्हणजे जे व्यावसायिक तत्त्ववेत्ते नाहीत अशा माणसांना) जर तशी जिज्ञासा असेल आणि सामान्य (जनरल) संकल्पना ग्रहण करण्याची कुवत असेल तर तेही अर्थात तत्त्वज्ञानात्मक विचार करू शकतात. हेर्झेन हा उदा., व्यावसायिक तत्त्ववेत्ता नव्हता; मार्क्स, डोस्टोव्हस्की, किंवा नीट्शे हेही नव्हते. पण त्यांच्या विचारांना तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात अजून बरेच महत्त्व आहे. तेव्हा 'तत्त्ववेत्ते' तुम्ही कोणत्या अर्थाने वापरता ह्यावर हे उत्तर अवलंबून आहे. बोदिन हा कायदेतज्ज्ञ होता. तसाच बेकनही होता. ते प्राध्यापक नव्हते. लायब्निट्झ किंवा स्पिनोझा किंवा देकार्त हेही नव्हते. बार्क्ले हा बिशप होता. ख्रिश्चन वोल्फपूर्वी तत्त्वज्ञानाचा व्यावसायिक प्राध्यापक असलेला कुणी तत्त्ववेत्ता मला माहीत नाही. कदाचित टोमॅसियस असेल. व्हिको नक्कीच नव्हता. तो साहित्यशास्त्र (ऱ्हेटरिक) आणि कायदा हे विषय शिकवीत असे.

रामिन जहांबेग्लू : म्हणजे व्यावसायिक तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्राबाहेर तत्त्वज्ञानाला अस्तित्व असू शकते असे तुम्ही मानता ?

इसाया बर्लिन : अर्थात. व्यावसायिक तत्त्ववेत्त्यांची आवश्यकता आहे असे मला वाटते. कारण जर ते आपल्या व्यवसायात प्रवीण असले तर ते निश्चितपणे संकल्पनांचे स्पष्टीकरण करतात. शब्द आणि संकल्पना ह्यांचे विश्लेषण ते करतात ; आपण सामान्यपणे ज्या पदांचा वापर करून विचार करीत असतो त्यांचेही ते विश्लेषण करतात. आपले विचार प्रगत व्हायला ह्या साऱ्याचा बराच फायदा होतो. विचार करण्यापासूनच जर आपण मुक्त झालो तर त्यामुळे कदाचित आपण अधिक सुखी होऊ. पण ही मुक्तता लाभणे अशक्य आहे. शिवाय माणसे आणि पशू ह्यांच्यामधील मूलभूत फरक हाच आहे. मी एक कथा तुम्हाला सांगतो. हॅरोल्ड मॅक्मीलन ह्यांनी मला एकदा सांगितले की पहिल्या महायुद्धापूर्वी जेव्हा ते ऑक्स्फर्डला विद्यार्थी होते, तेव्हा ते जे. ए. स्मिथ ह्या तत्त्ववेत्त्याच्या वर्गाला गेले. स्मिथ हे हेगेलवादी तत्त्ववेत्ते होते. आपल्या पहिल्या व्याख्यानात त्यांनी आपल्या विद्यार्थ्यांना सांगितले की "सद्गृहस्थहो, तुम्ही सर्व वेगवेगळ्या व्यवसायांत शिराल. तुमच्यापैकी काही वकील होतील, काही सैन्यात अधिकारी होतील, काही डॉक्टर्स, एन्जिनीअर्स होतील, काही सरकारी अधिकारी होतील किंवा चर्चमध्ये शिरतील, काही जमीनदार असतील, काही राजकीय पुढारी होतील. मी तुम्हाला प्रारंभीच सांगतो की मी ह्या व्याख्यानांत जे सांगेन त्यातील कशाचाही यत्किंचितही उपयोग ज्या विशिष्ट क्षेत्रात तुम्ही आपल्या कौशल्यांचा वापर करण्याचा प्रयत्न करीत असाल त्याच्यात होणार नाही. पण एका गोष्टीचे मी तुम्हाला वचन देतो. ही व्याख्याने जर तुम्ही अखेरपर्यंत ऐकत राहिला तर एखादा माणूस बाष्कळ वटवट कधी करीत आहे (टॉकिंग रॉट) हे ओळखण्याची शक्ती तुम्हाला नक्की प्राप्त होईल." ह्या म्हणण्यात काही तथ्य आहे. तत्त्वज्ञान जर योग्य प्रकारे शिकविले गेले तर त्याचा एक परिणाम असा होतो की उपमा-अलंकारांनी मढविलेले वक्तृत्वपूर्ण पोकळ राजकीय गद्य, वाईट युक्तिवाद, बौद्धिक हातचलाखी, शब्दांच्या आतशबाजीने उठविलेला धूर, आपल्या खोल भावनांना आवाहन करून आपल्या सारासार विचाराला न पटणाऱ्या गोष्टीचा स्वीकार आपल्याला करायला लावण्याचा प्रयत्न आणि ह्या प्रकारचे बौद्धिक फसवणुकीचे आणि सोंगांचे

अनुक्रमणिका

इतर प्रकार ह्यांना आपण वश होत नाही. त्यांचे खरे स्वरूप आपण ओळखू शकतो. चिकित्सक परीक्षण करण्याची आपली शक्ती खूपच वाढते.

रामिन जहांबेग्लू : म्हणजे तत्त्वज्ञान हे एक प्रकारचे विज्ञान आहे ही हेगेलिअन भूमिका तुम्हाला मान्य नाही ?

इसाया बर्लिन : नाही. ज्या प्रकारच्या समस्यांची उत्तरे शोधण्याची पद्धती काय आहे हे प्रथमदर्शनी तरी उघड नाही अशा समस्यांची सोडवणूक करण्यासाठी पावले टाकणे म्हणजे तत्त्वज्ञानात्मक विचार करणे होय. ह्यात तत्त्वज्ञान सामावलेले आहे. कान्ट हा एक थोर तत्त्ववेत्ता होता असे मला वाटते ह्याचे एक कारण असे की ह्या अर्थाने तत्त्वज्ञानाचे स्वरूप काय आहे हे तो जाणत होता. शिवाय मला असे वाटते, स्वतःचे आकलन करणे हे तत्त्वज्ञानाचे एक महत्त्वाचे प्रयोजन आहे. मानवी व्यक्ती आणि वस्तू आणि शब्द यांच्यामधील परस्परसंबंध समजून घेणे हे तत्त्वज्ञानाचे एक उद्दिष्ट आहे.

रामिन जहांबेग्लू : म्हणजे हेगेलपेक्षा शोपेनहॉरसारख्या आपण अधिक जवळ आहोत असे तुम्हाला वाटते ?

इसाया बर्लिन : होय. सर्व अस्तित्वाला कवटाळू पाहणारी प्रचंड अतिभौतिकीय (मेटॅफिजिकल) दर्शने मला रुचत नाहीत. शोपेनहॉरच्या दार्शनिक व्यवस्थेकडे (मेटॅफिजिकल सिस्टिम) लक्ष न देता त्याच्यामध्ये ज्या अनेक तीक्ष्ण, आणि कधी कधी सखोल असलेल्या मर्मदृष्टी (इन्साइट्स) आहेत त्यांचा लाभ आपल्याला घेता येईल. हेगेलची दार्शनिक व्यवस्था ही पोलिफेमसच्या गुहेसारखी एक काळोखी आणि खोल गुहा आहे. तिच्यातून फारच थोडे परतले आहेत. एका लॅटिन कवीने म्हटले आहे त्याप्रमाणे फक्त एका दिशेने गेलेली पावलेच तिच्याबाहेर उमटलेली दिसतात.

रामिन जहांबेग्लू : लिओ स्ट्रॉस आणि त्यांचे राजकीय तत्त्वज्ञान ह्याविषयी तुम्हाला काय वाटते ?

इसाया बर्लिन : लिओ स्ट्रॉस ह्यांची माझी ओळख होती. ते मला आवडत. ते प्रकांड विद्वान होते, ग्रीक-लॅटिन साहित्य आणि टाल्मुडिक विद्या ह्यांचे ते खरेखुरे पंडित होते. त्यांचे मत असे होते की मॅकियाव्हेलीनंतर राजकीय तत्त्वज्ञान चूक दिशेने गेले. ही गंभीर चूक होती. आणि ह्या चुकीचे निराकरण त्यानंतर झालेले नाही. मॅकियाव्हेलीला ते 'दुरिताचा शिक्षक' (टीचर ऑफ इव्हिल) म्हणत. त्यांच्या मताप्रमाणे मध्ययुगानंतर एकाही राजकीय तत्त्ववेत्त्याला योग्य मार्ग सापडलेला नाही. बर्क त्याच्या सर्वांत जवळ आला होता पण हॉब्ज आणि त्याचे अनुयायी ह्यांनी मोठ्या चुका केल्या आणि इतरांची गंभीर दिशाभूल करून त्यांना चुकीच्या मार्गाने जायला प्रवृत्त केले. उपयुक्ततावाद, अनुभववाद, सापेक्षतावाद, व्यक्तिनिष्ठता– हे सारे गंभीर प्रमाद, तर्काभास होत आणि त्यांनी आधुनिक विचार गंभीरपणे विकृत केला आहे. आणि त्यामुळे व्यक्तींना आणि समाजांना मोठा अपाय झाला आहे. वस्तुनिष्ठ सत् (चांगले) आणि असत् (वाईट), योग्य, विहित कर्म आणि गैर कर्म ह्या संकल्पना पदच्युत करण्यात आल्या आहेत.

स्ट्रॉस हे काळजीपूर्वक विचार करणारे, प्रामाणिक असे विचारवंत होते आणि ह्या प्रश्नांविषयी त्यांना सखोल अशी आस्था होती. प्राचीन तत्त्ववेत्त्यांच्या ग्रंथांतील वाक्यांचा जो सरळ अर्थ होतो त्यापेक्षा त्यातून जे ध्वनित झालेले असते त्याच्याकडे लक्ष द्यायला त्यांनी आपल्या विद्यार्थ्यांना शिकविले, असे दिसते (टु रीड बिट्वीन ध लाइन्स). त्यांची स्वतःची अशी उपपत्ती होती की ह्या विचारवंतांनी प्रकटपणे जे सिद्धान्त मांडले आहेत त्यांच्या खाली त्यांचे काही गुह्य सिद्धान्त आहेत. त्यांच्या सूचक वाक्यांतून, प्रसंगी जे ध्वनित केले आहे त्यातून आणि अशा अन्य खाणाखुणांच्या साहाय्याने ते शोधून काढता येतात. हे विचारवंत ह्या पद्धतीने विचार करीत म्हणून काही अंशी असे झाले आहे. काही प्रमाणात सेन्सॉरच्या भीतीने, जुलमी राजवटीच्या दहशतीमुळे आणि ह्या स्वरूपाच्या इतर कारणांमुळे त्यांचे लिखाण असे बनले आहे. ह्या भूमिकेमुळे ग्रंथांचा अर्थ लावताना कल्पकतेचा वापर करून सूक्ष्म भेद

करायला मोठी चालना मिळाली. पण ही भूमिकाच मला निखालस चूक वाटते. रेनेसान्सनंतरचे जग प्रत्यक्षार्थवाद (पॉझिटिव्हिझम) आणि अनुभववाद ह्यांनी विकृत झाले आहे म्हणून स्ट्रॉस ह्यांनी त्याचा जो अव्हेर केला आहे तो मला विपरीत (ॲब्सर्ड) असल्यासारखा वाटतो.

रामिन जहांबेग्लू : आधुनिकतेच्या (मॉर्डनिटी) त्यांनी केलेल्या समीक्षणाविषयी तुमचे काय म्हणणे आहे ?

इसाया बर्लिन : त्याच्याविषयी मला फारशी सहानुभूती नाही. मी शिकागोला भेट देत असे तेव्हा त्यांच्याशी झालेल्या अनेक संभाषणांतून त्यांनी आपल्या पक्षाकडे मला वळविण्याचा प्रयत्न केला. पण चिरंतन, अपरिवर्तनीय, निरपेक्ष, केवल अशी काही मूल्ये आहेत, ती सर्व माणसांसाठी सर्वत्र, सर्वकाळी प्रमाण आहेत, ईश्वरदत्त असा नैसर्गिक कायदा आहे ह्यांसारख्या गोष्टी मी मान्य कराव्या हे साधण्यात त्यांना यश आले नाही. त्यांच्या एका लवकरच प्रसिद्ध होणाऱ्या निबंधात– हा अनेक वर्षे वाचनात नसलेला, मरणोत्तर प्रसिद्ध होणारा निबंध आहे– त्यांनी माझ्यावर प्रखर हल्ला केला आहे असे मला समजते. ते असो. मला त्यांना उत्तर देता येणार नाही कारण ते आता नाहीत आणि त्यांचे जे अनेक शिष्य आहेत त्यांच्यात मला काही स्वारस्य नाही. जे केवल, निरपेक्ष असे चांगले किंवा वाईट आहे, योग्य किंवा गैर आहे त्याचे आपल्याला, आपल्या नेहमीच्या अनुभवांहून भिन्न असणाऱ्या एका ज्ञानशक्तीद्वारा साक्षात दर्शन होते, हा एक अति-भौतिकीय ज्ञानचक्षू आपल्याशी आहे, प्लेटोने ज्या विवेकशक्तीची (रीझन) कल्पना केली होती तशी ज्ञानशक्ती हे दर्शन घडवून आणते, असे ते मानतात. अशी ज्ञानशक्ती माझ्यापाशी नाही. प्लेटो, ॲरिस्टॉटल, बायबल, तालमुड, मायमोनायडीस, कदाचित टॉमस अक्वायनस आणि मध्ययुगातील इतर स्कोलॅस्टिक तत्त्ववेत्ते ह्यांना सर्वोत्कृष्ट मानवी जीवनाचे स्वरूप काय होते ह्याचे ज्ञान होते अशी त्यांची भूमिका होती. स्वतः स्ट्रॉस ह्यांनाही हे ज्ञान होते. आणि ते आपल्याला आहे असा त्यांच्या आजच्या शिष्यांचा दावा आहे. हा विशेषाधिकार मला प्राप्त झालेला नाही.

रामिन जहांबेग्लू : म्हणजे तुम्ही स्वतःला आधुनिक मानता ?

इसाया बर्लिन : आधुनिक असण्याचा अर्थ काय होतो हे मला माहीत नाही. पण मी अनुभववादी आहे का ? तर होय. माझा कशावर विश्वास आहे आणि कशावर नाही हे मला दोन शब्दांत सांगता येणार नाही. पण जगात जे काही सर्व आहे ते म्हणजे वस्तू आणि माणसे असे मला वाटते; आणि अर्थात माणसांच्या डोक्यांतील उद्दिष्टे, भावना, आशा, भीती, निवडी, आदर्श परिस्थिती-विषयींची त्यांची दर्शने... माझा स्वतःचा परिचय आहे तो फक्त ह्याच गोष्टींविषयी आहे. पण मी सर्वज्ञ आहे असा दावा मी करू शकत नाही. चिरंतन सत्ये आणि मूल्ये ह्यांचे एक जग आहे आणि जे खरेखुरे विचारवंत आहेत ते जादूच्या एका डोळ्याने ते पाहू शकतात असे असणे शक्य आहे. पण असा डोळा फक्त काही शिष्टजनांकडेच (एलीत) असू शकेल आणि ह्या मंडळींत दुर्दैवाने मला कधी प्रवेश मिळाला नाही. लिओ स्ट्रॉस ह्यांना जे वाटत होते की त्यांच्या सिद्धान्तांशी माझा तत्त्वतःच विरोध आहे ते सत्य आहे. त्यांनी हॉब्जवर जे पुस्तक लिहिले आहे, ते त्यांनी इंग्लंडमध्ये लिहिले. ते त्यांचे सर्वोत्कृष्ट पुस्तक आहे असे मला वाटते. ते आपले सर्वांत कमी चांगले पुस्तक आहे असे आपल्याला वाटते असे त्यांनी मला सांगितले. तेव्हा आमच्यात अनुल्लंघ्य अशी दरी आहे.

रामिन जहांबेग्लू : आधुनिक विचारवंतांत तुम्ही व्हिको आणि हेर्डर ह्यांच्याकडे विशेष लक्ष पुरविले आहे. तेव्हा इतिहासासंबंधी तुम्ही जो विचार केला आहे, जी मते मांडली आहेत ती ह्या विचार-वंतांनी प्रभावित झाली आहेत हे म्हणणे बरोबर ठरेल का ?

इसाया बर्लिन : तुम्ही व्हिको आणि हेर्डर ह्यांविषयी जे म्हटले आहे ते बरोबर आहे पण इतिहासाविषयी मी फार मते मांडली आहेत असे म्हणता येणार नाही. मी इतिहासाचा तत्त्ववेत्ता (फिलॉसॉफर

ऑफ् हिस्टरी) आहे असे योग्य अर्थाने म्हणता येणार नाही. मी अनेकतावादी (प्लूरलिस्ट) आहे. इतिहास पूर्णपणे निर्धारित आहे असे मी मानीत नाही. मोक्याच्या क्षणी, जेव्हा इतिहासाला वळण मिळू शकेल अशी परिस्थिती असते तेव्हा, जेव्हा परस्परविरोधी कारण-घटक सारखेच प्रभावी, समतोल असतात तेव्हा योगायोगामुळे, किंवा काही विशिष्ट व्यक्ती आणि त्यांनी घेतलेले निर्णय व कृती यांच्यामुळे पुढे काय काय घडेल हे ठरते; आणि व्यक्तींचे हे निर्णय आणि कृत्ये पूर्वनिर्धारित असतात, सामान्य नियमांच्या आधारे ज्यांचे प्राक्कथन (प्रेडिक्शन) करता आले असते असे असतात, असे नसते. ते क्वचितच ह्या स्वरूपाचे असतात. एखाद्या संगीतकृतीची संपूर्ण सुरावट (लिब्रेटो) अगोदरच लिहिलेली असते आणि तिच्याबरहुकूम ती संगीतकृती वाजविली जाते तसा इतिहासाचा 'लिब्रेटो' नसतो ('लिब्रेटो' हा हेर्झेनने वापरलेला शब्द आहे. इतिहास हे एक नाटक आहे आणि त्याचे काही अंक आहेत, एखादे सूत्र घेऊन ईश्वराने किंवा निसर्गाने लिहिलेले ते नाटक आहे, एखाद्या जाजमावर काढलेल्या वेलबुट्टीत जसा आपल्याला ओळखता येईल असा पद्मबंध (पॅटर्न) असतो तसा इतिहासाचा पद्मबंध आहे असे हेर्झेन मानीत नसे.). इतिहास हे एक नाटक आहे. त्याचे क्रमाने घडणारे अंक आहेत आणि त्याच्या अखेरीस, प्रचंड उत्पात आणि (मार्क्सच्या मताप्रमाणे) भयानक संघर्ष, छळणूक आणि आपत्ती हे सर्व मध्यंतरी घडून येऊनही का होईना, नंदनवनाची दारे उघडतील, कथानकाची परिपूर्ती होईल आणि इतिहास संपुष्टात येईल– मार्क्स त्याला प्राक्-इतिहास म्हणत असे. त्यानंतर सर्व काही सुसंवादी असेल, सर्व माणसे एकमेकांशी विवेकशील सहकार्याने आचरण करतील. व्हिको आणि हेर्डर ह्यांनी असे काही म्हटलेले नाही. (मानवी संस्कृतीत) काही पॅटर्न्स दिसतात असे ते मानीत, विशेषतः व्हिको तसे मानीत असे, पण इतिहास म्हणजे एक विशिष्ट परिपूर्तीच्या दिशेने उलगडत जाणारे नाटक आहे असे ते मानीत नसत.

हेगेल, मार्क्स आणि त्यांचे अनुयायी ह्यांचे वाचन मी केल्यानंतर त्यांचे युक्तिवाद मला पटू शकले नाहीत हे माझे मी आता मांडलेले, मत बनण्याचे कारण आहे असे मला वाटते. असे 'पॅटर्न्स' शोधून काढल्याचा दावा करणारे इतर जे आहेत, उदा., स्पेंग्लर, टॉयन्बी आणि प्लेटो, पॉलिबस ह्यांच्यापासूनचे त्यांचे पूर्वसूरी, त्यांच्याविषयीही मला असेच वाटते. अर्थात, मानवी इतिहासात काही प्रयोजन असले पाहिजे असे मानून त्याचा शोध घेऊ पाहणारे आणि इतिहासाचे ह्या स्वरूपाचे स्पष्टीकरण करणारे लोक नेहमीच असतील. परंतु पुराव्याच्या आधारे ह्या भूमिकेचे समर्थन करता येते असे मला वाटत नाही. इतिहासाचे नियम म्हणून जे मांडले जातात त्यांचा भंग करणारे असे खूपच अपवाद असल्याचे सहज आढळून येते; नियमांच्या विरुद्ध जाणारी अनेक उदाहरणे उपलब्ध असतात. ब्रॉडेल, ई. च्. कार आणि अलीकडचे इतर मार्क्सवादी ह्यांचे युक्तिवाद काय आहेत, ऐतिहासिक नियतिवाद्यांची भूमिका काय आहे हे त्यांचे पुरेसे साहित्य वाचून मी समजून घेतले आहे. मानवी व्यक्ती आणि समाज ह्यांच्या जीवनांचा विशिष्ट आकार आणि आशय निर्धारित करणाऱ्या अशा व्यक्तिनिरपेक्ष (इम्पर्सनल) शक्ती – कारणघटक – असल्या तरी इतिहासाचा एक सरळ जाणारा राजमार्ग (ऑटोबान) आहे आणि तो आडवळणे घेत नाही असे मानायला मला आधार दिसत नाही. येथे अनेकविध संस्कृती आहेत आणि त्यांतील प्रत्येकीचे एक गुरुत्वकेंद्र असते– नवीन, अभूतपूर्व अशा जीवन-दृष्टी आणि परस्परविरोधी वृत्ती, मूल्ये विकसित करणाऱ्या भिन्न संस्कृती आहेत अशी व्हिको आणि हेर्डर यांची जी भूमिका आहे तिच्याकडे माझा ओढा आहे. मला असे वाटते, एक गोष्ट पूर्वी कुणालाही कळली होती त्यापेक्षा व्हिकोला अधिक चांगल्या प्रकारे कळली होती. ती ही की येथे भिन्न संस्कृती आहेत– संस्कृती म्हणजे काय? तर समाज जगाचा जो अर्थ लावतो,

आपण कोण आणि आपले इतरांशी आणि एकंदर परिसराशी काय नाते आहे ह्याविषयीची माणसांची सामूहिक जाणीव, विचारांच्या, भावनांच्या, आचरणांच्या, कृत्यांच्या विशिष्ट रूपांना त्यांचे आकार देणारे घटक म्हणजे संस्कृती. मानवी संस्कृती एकमेकींपासून भिन्न असतात, हे व्हिकोला दिसले होते.

व्हिकोने ह्या संस्कृतींत कालखंडांच्या आधारे– प्राचीन, मध्ययुगीन, अर्वाचीन इ.– भेद केला. हेर्डेरने आपल्या वेळच्या भिन्न राष्ट्रांच्या संस्कृतीत आणि इतर काळी विकसित झालेल्या संस्कृतींत भेद केला. ह्यामुळे इतिहास एका सरळ, रेखीव रेषेत प्रगत होत जात नाही ह्या माझ्या मताला पुष्टी मिळाली. इतिहास म्हणजे विवेक (रीझन), ज्ञान आणि कलाकृती ह्यांच्यात सातत्याने होत जाणारी प्रगती होय असे व्हाल्टेअर मानीत असे– फक्त ह्या प्रगतीत मधून मधून भयानक व्यत्यय निर्माण होत असतात, समाजाचे रानटीपणात (बॅर्बॅरिझम) पतन होते– उदा., अंधश्रद्धाळू (युरोपिअन) मध्ययुग– असेही त्याचे मत होते. अशी अंशाअंशाने प्रगती होत जाते आणि ह्या अंशांची बेरीज होते असे मला आढळून येत नाही. अर्थात, जर अधिक ज्ञान असेल, अधिक सुख असेल, अधिक दयाळूपणा, अधिक स्वातंत्र्य, अधिक कार्यक्षमता असतील तर ती प्रगती आहे ह्यात शंका नाही. आजघडीला ह्यांतील काही गोष्टी, पूर्वी काही कालखंडांत होत्या त्यांपेक्षा, अधिक आहेत; काही कमी आहेत. विसाव्या शतकात– आणि इतिहासातील अत्यंत वाईट शतकांतील हे एक आहे– माणसाची अशी काही व्यत्यय न येता प्रगती होत जाते असे कुणी मनापासून मानू शकेल का ? किंवा 'मानवी प्रगती' अशी एक सामान्य संकल्पना आहे असे मानू शकेल का ? कोणत्या बाबतीतील प्रगती हे स्पष्ट केल्याशिवाय प्रगतीविषयी बोलता येईल का ? पश्चिम युरोपमधील बहुतेक माणसे आज जिला मान्यता देतात अशी एक मूल्यव्यवस्था आहे आणि दोन हजार वर्षांपूर्वी तिला मान्यता नव्हती असे म्हणता येईल; आणि आपल्या मूल्यांच्या मानदंडाने ही काही काही बाबतींत प्रगती आहे आणि काही बाबतींत ही प्रगती नाही असे म्हणता येईल. पण इतिहासात मूर्त होणारे प्रगतीचे एक सामान्य तत्त्व आहे असे मला आढळत नाही.

रामिन जहांबेग्लू : भिन्न व्यक्तींच्या साध्यांमधील संघर्षाविषयी जेव्हा तुम्ही बोलता तेव्हा तुमचा युक्तिवाद व्हिकोच्या भूमिकेवर आधारलेला असतो का ?

इसाया बर्लिन : परकी संस्कृतींचे आकलन आपण केले पाहिजे अशी व्हिकोची शिकवण आहे. ह्यादृष्टीने पाहता तो मध्ययुगीन विचारवंतांहून वेगळा आहे. व्हिकोपेक्षाही हेर्डर हा वेगवेगळ्या संस्कृतींतील भेदांकडे लक्ष देतो. ग्रीक, रोमन, यहुदी, भारतीय, मध्ययुगीन जर्मन, स्कँडिनेव्हियन, 'पवित्र रोमन साम्राज्य', फ्रेंच ह्या संस्कृतींमध्ये तो भेद करतो. आपल्याहून भिन्न पद्धतीने जगणाऱ्या लोकांचे आकलन आपल्याला होऊ शकते, जरी ज्या रीतीने ते जगतात त्याबद्दल आपल्याला त्यांचा तिटकारा वाटत असला, त्यांचा निषेधही आपण कधीकधी करीत असलो, तरी त्यांच्या जगण्याच्या मार्गाचे आकलन आपल्याला होऊ शकते, ह्याचा अर्थ असा होतो की स्थल आणि काल यांच्यामधील अंतर तोडून माणसे एकमेकांशी संवाद साधू शकतात. ज्यांची संस्कृती आपल्या संस्कृतीहून अतिशय वेगळी आहे असे लोकही आपल्याला समजून घेता येतात असा दावा जेव्हा आपण करतो तेव्हा त्याच्यात असे अभिप्रेत असते की माणसांना सह-अनुभूतीद्वारा इतरांना समजून घेण्याची शक्ती असते; अशी काही मर्मदृष्टी (इन्साइट), समन्वेदन-शक्ती (आइन्‌फ्यूलेन) माणसापाशी असते. 'आइनफ्यूलेन' हा हेर्डरने बनविलेला शब्द आहे. ह्या संस्कृती जरी आपल्याला त्याज्य, निषिद्ध वाटत असल्या तरी कल्पनाशक्तीचा वापर करून तिच्या अंतरंगात शिरण्याचा प्रयत्न आपण करू शकतो; माणसे असा विचार कसा करू शकतात, अशा भावना त्यांना कशा वाटू शकतात, अशी साध्ये ती कशी स्वीकारू शकतात, अशी कृत्ये

त्यांना कशी करवतात ह्याची कल्पना करण्याचा प्रयत्न आपण करू शकतो.

रामिन जहांबेग्लू : सार्विक, सर्वत्र प्रमाण असलेली तत्त्वे आणि संस्कृतिनिष्ठ सापेक्षता ह्यात विरोध आहे असे तुम्हाला वाटत नाही का ?

इसाया बर्लिन : मला असे वाटत नाही. वेगवेगळ्या लोकांमध्ये आणि समाजांमध्ये जे भेद आहेत त्यांच्यावर, अतिरेकी भर देणे शक्य आहे. 'चांगले' आणि 'वाईट', 'सत्य' आणि 'असत्य' ह्या संकल्पना जिच्यात नाहीत अशी कोणतीच संस्कृती आपल्याला आढळलेली नाही. उदा., धैर्य हा गुण आपल्याला परिचित असलेल्या प्रत्येक संस्कृतीमध्ये वाखाणला गेलेला गुण आहे. तेव्हा जवळजवळ सार्वत्रिक असलेली अशी (मानवी) मूल्ये आहेत. मानवजातीविषयीचे हे अनुभवावर आधारलेले सत्य आहे. लायब्निट्झने केलेल्या भेदाचा उपयोग करून असे म्हणता येईल, की हे वस्तुस्थितिवाचक सत्य (ट्रुथ ऑफ फॅक्ट) आहे, ते विवेकाधिष्ठित सत्य (ट्रुथ ऑफ रीझन) नाही. काही मूल्ये अशी आहेत की असंख्य व्यक्तींनी, बहुतेक सर्व ठिकाणी आणि प्रसंगांत, जवळजवळ सर्व काळांत ती प्रमाण म्हणून समविचाराने वस्तुतः स्वीकारली आहेत. मग त्यांनी ती जाणीवपूर्वक आणि सुस्पष्टपणे स्वीकारली असतील किंवा ती त्यांच्या आचरणा-तून, प्रतिसादांतून, कृत्यांतून व्यक्त होत असतील. ह्याच्या उलट (भिन्न संस्कृतीत) खूप भेदही आहेत. भिन्न व्यक्ती, समूह, राष्ट्रे, सबंध संस्कृती यांच्यामध्ये कोणते भेद आहेत हे समजून घेण्यात तुम्ही यशस्वी झाला असाल (किंवा आपण यशस्वी झालो आहोत असे तुम्हाला वाटत असेल), कल्पनाशक्तीच्या माध्यमातून तुम्ही त्यांच्या विचारांत आणि भावनांत 'अनुप्रवेश' केला असेल, त्यांच्या परिस्थितीत तुम्ही स्वतः असता तर तुम्हाला जग कसे दिसले असते, तुमच्या इतरांशी असलेल्या नात्यांकडे तुम्ही कसे पाहिले असते ह्याची कल्पना जर तुम्ही करू शकत असाल, तर, जे तुम्हाला आढळून आले असेल त्याच्याविषयी तुम्हाला जरी तिटकारा वाटला (सर्व समजलेले असणे म्हणजे सर्वाला क्षमा केलेली असणे हे काही खरे नाही) तरी त्यामुळे अंधळी असहिष्णुता आणि अतिरेकी कडवेपणा (फॅनॅटिसिझम) ह्या गोष्टी कमी होतील. कल्पनाशक्तीमुळे अतिरेकी कडव्या निष्ठेचेही पोषण होऊ शकेल; पण आपल्या परिस्थितीहून अतिशय वेगळ्या असलेल्या परिस्थितीमध्ये, आपल्या कल्पनाशक्तीचा वापर करून आपण मर्मदृष्टी प्राप्त करून घेऊ शकलो तर आपल्या भूमिकेविषयीची कडवी निष्ठा ह्यामुळे अखेरीस सौम्य होत जाईल.

नाझींचे उदाहरण घ्या. हे अगदी टोकाचे उदाहरण आहे. ते वेडे आहेत, विकृत मनाचे, मनोरुग्ण आहेत असे अनेकजण म्हणत असत. हे मला अतिशय अविचारी, उथळ बोलणे वाटते. असे बोलून आपण वस्तुस्थितीला तोंड न देता ती झटकून टाकायचा सोपा मार्ग पत्करतो. अनेकांनी आपल्या भाषणांद्वारा आणि प्रसिद्ध केलेल्या लेखांद्वारा ही गोष्ट त्यांना पटवून दिली होती की असे लोक आहेत की 'ते एऱ्हवी माणसांसारखे दिसतात पण पुरते माणूस नसतात' हे वर्णन त्यांना लागू पडते– 'अप-मानव', 'सब्-ह्यूमन', 'उण्टरमेन्शेन'– हे त्यांचे वर्णन योग्य ठरते; आणि हे विषारी लोक आहेत, जी खरीखुरी संस्कृती आहे– म्हणजे जर्मन संस्कृती किंवा नॉर्डिक संस्कृती– तिचा हे उच्छेद करतात. आता असे अप-मानव आहेत हे विधान प्रत्यक्षात असत्य आहे; अनुभवजन्य पुराव्याच्या आधारे ते असत्य आहे हे दाखवून देता येते. असे मानणे केवळ वेडगळपणाचे आहे (नॉन्सेन्स) हे सिद्ध करता येते. पण समजा, कुणी तरी तुम्हाला तसे सांगतो आणि त्याच्यावर तुमचा विश्वास आहे म्हणून तुम्ही तसे मानू लागता. मग तुमची मनस्थिती अशी होते की ज्यू जमातीचा निःपात करणे, तिचे शिरकाण करणे आवश्यक आहे असे तुम्हाला वाटू लागते. आणि तुम्हाला असे वाटणे एका अर्थाने विवेकाला धरून आहे असेच म्हणावे लागेल. कारण वेडाचा झटका तुम्हाला आला आहे आणि केवळ

त्याच्या भरात, ज्यू जमातीला नष्ट केले पाहिजे असे तुम्हाला वाटते आहे असे नाही. किंवा केवळ त्यांच्याविषयीच्या अंधळ्या, अविवेकी द्वेषामुळे, तिरस्कारामुळे, किंवा आक्रमक वृत्तीमुळे तुम्हाला तसे वाटते आहे असे नाही. ज्यू लोकांविषयी अशा भावना तुमच्या मनात असतील तर त्या जमातीचे काय करावे ह्याविषयीच्या ज्या निर्णयाला तुम्ही आला आहात त्याला त्या पोषक ठरतील ह्यात शंका नाही. सबंध मानवी इतिहासात बऱ्याचशा संघर्षाला आणि हिंसेला अशा भावना सामान्यपणे कारणीभूत झाल्या आहेत. पण संघर्ष आणि हिंसा केवळ त्यांच्यामुळे घडून येतात असे नाही. अनेक वक्त्यांनी, लेखकांनी काही अघोरी असत्ये (मॉन्स्ट्रस अनट्रुथ्स) स्वीकारायला, त्यांच्यावर ठाम विश्वास ठेवायला जनमानसाला पद्धतशीरपणे प्रवृत्त केलेले असते आणि ह्या असत्यांच्या आधारे ह्या भावना संघटित झालेल्या असतात. हे सिद्धान्त असत्य आहेत हे जरी निर्णायकपणे दाखवून देता येत असले तरी ते लोकांपुढे स्पष्टपणे मांडलेले असतात आणि ज्यांची परिणती भयानक क्रौर्यात, प्रचंड, विनाशक वाताहत घडून येण्यात होते अशी गुन्हेगारीची कृत्ये हे सिद्धान्त स्वीकारण्यातून उद्भवतात.

मला असे वाटते, की जी माणसे विचार करू शकतात त्यांच्याविषयी त्यांना वेड लागलेले असणार किंवा ती मनोरुग्ण असणार असे म्हणताना सावधगिरी बाळगली पाहिजे. वेगळ्या धर्मपंथांच्या, राजकीय, सामाजिक विचारसरणीच्या किंवा जमातीच्या, वंशाच्या लोकांचा छळ जेव्हा करण्यात येतो तेव्हा नेहमी त्याच्यामागे वेडाचा झटका असतो असे नाही. काही भयानक असत्य समजुती; विश्वास स्वीकारल्यामुळेही लोक असा छळ करायला प्रवृत्त होतात आणि त्यातून असे परिणाम घडून येतात, की त्यांचे वर्णन करायला गेलो तर आपली वाचाच कुंठित होते. काही सिद्धान्तांच्या पिसाटपणे आहारी गेलेल्या व्यक्ती समाजाची जी हानी करतात तिला प्रतिबंध करायचा असेल तर जे सिद्धान्त त्यांनी स्वीकारलेले असतात त्यांची मानसिक पाळेमुळे समजून घेतल्याने भागणार नाही; त्यांची बौद्धिक पाळेमुळेही समजून घ्यावी लागतील; हे सिद्धान्त चूक आहेत हे त्यांच्यासाठी सिद्ध करून दाखवावे लागेल. आता ह्याच्यात अपयश आले तर त्यांच्याशी युद्ध करणे भाग पडेल. पण पुरावा-युक्तिवाद ह्यांच्या आधारे त्यांची मते बदलण्याचा प्रयत्न नेहमीच केला पाहिजे. मार्क्सवादी पटकन आणि सहजपणे युद्ध करायला प्रवृत्त होतात. काही धर्मपंथही ह्याच प्रवृत्तीचे असतात. माणसांच्या मतांत, समजुतींत, विश्वासात जे समान घटक असतात ते ह्या लोकांकडून पुरेसे ध्यानात घेतले जात नाहीत. पुरावा, तर्कशुद्ध युक्तिवाद ह्यांच्या निकषांवर समजुती, विश्वास पारखण्याची जी विवेकाधिष्ठित पद्धती (रॅशनल मेथड), आहे, सत्याच्या दिशेने नेणारे हे जे मार्ग आहेत त्यांना स्वतःचे मूल्य तर आहेच; पण सॉक्रेटिसने शिकविल्याप्रमाणे, त्यांचा स्वीकार करणे किंवा न करणे ह्याला व्यक्ती आणि समाज ह्यांच्या भवितव्याच्या दृष्टीने मूलगामी महत्त्व असते पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाच्या मध्यवर्ती परंपरेने हा दृष्टिकोण स्वीकारलेला आणि ही योग्य अशीच दृष्टी आहे.

हाइन ह्या कवीने खूप पूर्वी असे म्हणून ठेवले आहे की हा जो लीन, विनीत वृत्तीचा प्राध्यापक आपल्या अभ्यासिकेत असतो त्याच्याकडे नगण्य म्हणून आपण दुर्लक्ष करता कामा नये. त्याची बरीच ताकद असते. ती आपण कमी लेखता कामा नये. त्याचा मित्र कार्ल मार्क्स ह्याला जरी तसे वाटत नसले तरी हाइनचे मत असे होते की कांटने मांडलेल्या विचारांची परिणती रॉबेस्पिअरच्या कारकीर्दीत झाली. स्वतःला आणि इतरांना समजून घेण्याला, आपल्या साऱ्या ज्ञानाचे अधिष्ठान असलेल्या विवेकाधिष्ठित विचारपद्धती, आपल्या मतांचा पडताळा घेणे ह्या गोष्टींना, ज्या सिद्धान्तांच्या सत्यतेविषयी आपल्याला उत्स्फूर्तपणे खात्री वाटते त्यांचेही प्रामाण्य पारखून घेण्याच्या प्रयत्नांना आपल्या जीवनात मध्यवर्ती महत्त्व आहे. काही

इष्ट गोष्टी अशा आहेत की त्या सर्व माणसांच्या दृष्टीने हिताच्या आहेत– उदा., स्वातंत्र्य, न्याय, सुखाची साधना, प्रामाणिकपणा, प्रेम इ.– ह्या सत्यावर मानवी हक्कांची कल्पना आधारलेली आहे. एखाद्या विशिष्ट राष्ट्राचे, धार्मिक जमातीचे, व्यवसायाचे घटक, अनुयायी सदस्य असलेल्या व्यक्तींच्या दृष्टीने त्या हितकर असतात असे नाही तर कुणाही माणसाच्या, तो केवळ माणूस आहे म्हणून, हितासाठी त्या आवश्यक असतात अशीही कल्पना आहे. आणि म्हणून माणसे जेव्हा ह्या गोष्टींसाठी मागणी करतात तेव्हा ती मान्य करून पुरविणे योग्य असते, आणि अशी मागणी जे बाजूला सारतात किंवा तिला नकार देतात त्यांच्याविरुद्ध लोकांचे संरक्षण करणे योग्य असते. काही गोष्टी अशा असतात की त्या माणसांना माणसे म्हणून आवश्यक असतात; एखादा माणूस फ्रेंच आहे किंवा जर्मन आहे किंवा मध्ययुगातला विचारवंत आहे म्हणून त्याला त्या आवश्यक असतात असे नाही तर ज्यांना माणसे म्हणून मानवी जीवन जगायचे आहे अशा कुणाही स्त्री-पुरुषाला त्या आवश्यक असतात.

रामिन जहांबेग्लू : पण तुम्हाला असे वाटत नाही का की प्रत्येक राष्ट्राची, जमातीची एक विशिष्ट अशी मनोधारणा, मानसिकता असते, तिच्या चैतन्याचे एक विशिष्ट असे रूप असते (स्पिरिट ऑफ् नेशन्स) ह्या भूमिकेशी विरोधी अशी ही तत्त्वे आहेत.

इसाया बर्लिन : मला असे वाटत नाही. जी, जी मानवी संस्कृती होऊन गेली आहे किंवा अस्तित्वात आहे तिने असे हक्क असतात ही गोष्ट स्वीकारलेली आहे– निदान काही किमान हक्क तिने स्वीकारलेले आहेत. ह्या किमान हक्कांचा विस्तार किती करायचा– हेलॉट्स, गुलाम, ज्यू, नास्तिक, शत्रू, शेजारच्या जमातींचे सदस्य, रानटी लोक, पाखंडी लोक ह्यांतील कोणापर्यंत त्यांचा विस्तार करायचा ह्याविषयी मतभेद असू शकतात. पण असे हक्क आहेत आणि माणसांना समृद्ध मानवी जीवन जगायचे असेल तर त्यांचे हे हक्क मान्य झालेले असणे ही त्याची एक अट आहे असा अनुभव आहे ही गोष्ट प्रत्येक संस्कृतीने मान्य केलेली आहे. माणसांच्या काही वर्गांची माणुसकीच नाकारणे हे कधीकधी व्यवहारात घडून येते; पण असा सिद्धान्तच स्वीकारला जाण्याचे प्रमाण कमी आहे.

रामिन जहांबेग्लू : तेव्हा तुम्हाला असे म्हणायचे आहे की मानवी हक्कांच्या अधिष्ठानावर आपण राजकीय तत्त्वज्ञान उभारू शकतो ?

इसाया बर्लिन : नाही. ते पुरेसे होणार नाही. पण हे अपरिहार्य असे अधिष्ठान आहे.

रामिन जहांबेग्लू : मग आणखी कशाची भर घालावी लागेल ?

इसाया बर्लिन : ते त्या त्या परिस्थितीवर अवलंबून राहील. काही महत्त्वाच्या संकल्पनांच्या विश्लेषणाची भर तुम्हाला घालावी लागेल. न्याय म्हणजे काय, स्वातंत्र्य म्हणजे काय, सामाजिक बंधांचे स्वरूप काय असते ह्याविषयीचा दृष्टिकोण तुम्हाला विकसित करावा लागेल. स्वातंत्र्य, अधिकार, कर्तव्याचे बंध ह्यांचे जे वेगवेगळे प्रकार आहेत त्यांच्यात तुम्हाला भेद करावा लागेल. एक मध्यवर्ती प्रश्न आहे– 'कुणीही इतर कुणाचे आज्ञापालन का करावे ?' हा प्रश्न– आणि राजकीय उपपत्ती त्याची जी भिन्न उत्तरे देतात त्यामुळे त्यांच्यात भेद पडतात. माणसे प्रत्यक्षात असे आज्ञापालन का करतात असा हा प्रश्न नाही. तर आज्ञापालन करणे का योग्य आहे आणि ते कितपत करणे योग्य आहे असा हा प्रश्न आहे.

रामिन जहांबेग्लू : स्वातंत्र्याचा उल्लेख झाला. तर विधायक भावात्मक स्वातंत्र्य (पॉझिटिव्ह लिबर्टी) आणि अभावात्मक स्वातंत्र्य (नेगेटिव्ह लिबर्टी) ह्यांत तुम्ही जो भेद केला आहे त्याचे स्पष्टीकरण कराल का ?

इसाया बर्लिन : स्वातंत्र्याच्या संदर्भात दोन भिन्न प्रश्न उपस्थित होतात हे ध्यानात घेतले पाहिजे. एक असा : माझ्यासाठी किती दरवाजे उघडे आहेत ? दुसरा असा : येथे नियमन कोण करतो ? येथे कुणाचे नियंत्रण आहे ? हे प्रश्न एकमेकांत गुंतलेले असले तरी ते भिन्न प्रश्न आहेत. हा एकच प्रश्न नाही. त्यांना भिन्न उत्तरांची अपेक्षा आहे. मला किती दरवाजे उघडे आहेत ? अभावात्मक स्वातंत्र्याचा विस्तार किती आहे ह्या प्रश्नाचे उत्तर माझ्यासमोर किती आडकाठ्या, प्रतिबंध आहेत ह्याच्याशी संबंधित आहे. कोणत्या गोष्टी करायला मला इतरांकडून प्रतिबंध होतो ? मग हा अटकाव जाणूनबुजून करण्यात आला असेल किंवा अप्रत्यक्ष रीत्या करण्यात आला असेल, किंवा अहेतुपूर्वक होत असेल किंवा सामाजिक संस्थांची घडणच अशी असेल की तिच्यामुळे तो होत असेल. दुसरा प्रश्न असा : "माझे शासन कोण करते ? (कुणाची सत्ता माझ्यावर आहे ?) मी स्वत:चे शासन करतो का ? की इतर कुणी माझे शासन करतात ? जर दुसरे करीत असतील तर ते कोणत्या हक्काच्या, अधिकाराच्या, बळावर असे करतात ? जर मला स्वयंशासनाचा अधिकार असेल, स्वायत्ततेचा हक्क असेल तर हा हक्क मी गमावू शकतो का ? तो मी सोडून देऊ शकतो का ? कधीकधी बाजूला सारू शकतो का ? मी तो परत प्राप्त करून घेऊ शकतो का ? तो कोणत्या प्रकारे ? कोणत्या मार्गाने ? कायदे कोण करते ? त्यांची अंमलबजावणी कोण करते ? माझे मत विचारात घेतले जाते का ? ज्यांचे बहुमत आहे ते शासन करतात का ? ते का ? ईश्वराचे शासन असते का धर्मगुरूंचे ? पक्षाचे ? सार्वजनिक मताचे दडपण शासनामागे असते का ? परंपरेचे दडपण असते का ? हा अधिकार त्यांना कसा प्राप्त होतो ?" हा वेगळा प्रश्न आहे. दोन्ही प्रश्न आणि त्यांचे उपप्रश्न मध्यवर्ती आणि वाजवी आहेत. दोघांना त्यांची उत्तरे मिळाली पाहिजेत. मी अभावात्मक स्वातंत्र्याचे भावात्मक स्वातंत्र्याविरुद्ध समर्थन करतो, हे स्वातंत्र्य अधिक सुसंस्कृत आहे असे मानतो असा जो संशय घेण्यात आला आहे त्याचे एकच कारण आहे. ते असे, की जरी भावात्मक स्वातंत्र्य हे माणसाला साजेल अशा जीवनासाठी अपरिहार्य आहे असे मी मानीत असलो तरी भावात्मक स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेचा, अभावात्मक स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेच्या तुलनेने, अधिक वेळा गैरवापर करण्यात आला आहे, तिला अधिक वेळा विकृत रूप देण्यात आले आहे असेही मी मानतो. हे दोन्ही प्रश्न खरेखुरे प्रश्न आहेत. त्यांची उत्तरे देण्यापासून सुटका नाही. आणि ह्या दोन प्रश्नांची एखाद्या समाजात जी उत्तरे देण्यात येतात त्यांच्यावरून त्या समाजाचे स्वरूप निश्चित होते– तो उदारमतवादी आहे की अधिकारशाही-वादी आहे, तेथे लोकशाही आहे की हुकुमशाही आहे, इहवादी (सेक्युलर) की धर्मसत्तावादी आहे, व्यक्तिवादी आहे की जमातवादी आहे, इत्यादी.

ह्या दोन्ही संकल्पनांना वेगवेगळ्या रीतींनी वाकवून त्यांचे, राजकीय आणि नैतिक दृष्ट्या त्यांच्या विरुद्ध असणाऱ्या संकल्पनांत रूपांतर करण्यात आले आहे असा इतिहास आहे. जॉर्ज ऑर्वेल यांनी ह्यावर उत्कृष्ट भाष्य केले आहे. काहीजण असे सांगतात, "मी तुमच्या खऱ्या इच्छा व्यक्त करतो. आपल्याला काय हवे आहे हे आपल्याला माहीत आहे असे तुम्हाला वाटत असेल. पण मी जो तुमचा नेता (फ्यूरर) आहे त्या मला, किंवा आम्ही जे पक्षाच्या मध्यवर्ती समितीचे सदस्य आहोत त्या आम्हाला तुमची, तुम्हाला स्वत:ला आहे त्यापेक्षा अधिक चांगली ओळख आहे; आपल्या 'खऱ्याखुऱ्या' गरजा काय आहेत हे जर तुम्ही ओळखले तर तुम्ही ज्या गोष्टी मागाल त्याच आम्ही तुम्हाला पुरवीत आहोत." अभावात्मक स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेला विद्रूप करण्याचा एक मार्ग असा : "समजा, कुणी असे म्हणाला की वाघांना आणि मेंढरांना समान स्वातंत्र्य असले पाहिजे; राजाने कुणाचे दमन करू नये, कुणाविरुद्ध दंडशक्तीचा वापर करू नये असे आपल्याला हवे असेल तर जरी अशा समान

स्वातंत्र्यामुळे मेंढरांना खाऊन टाकणे वाघांना शक्य होत असले तरी असे स्वातंत्र्य मान्य करण्याशिवाय गत्यंतर नाही." भांडवलदारांना जर अमर्यादित स्वातंत्र्य असेल तर अर्थात कामगारांचे स्वातंत्र्य नष्ट होईल. कारखान्यांच्या मालकांना किंवा आईबापांना अमर्यादित स्वातंत्र्य असले तर मुलांना दगडी-कोळशाच्या खाणीत कामाला लावणे त्यांना शक्य होईल. जे दुबळे आहेत त्यांचे बलिष्ठांविरुद्ध संरक्षण केलेच पाहिजे, आणि त्या प्रमाणात स्वातंत्र्याचा संकोच केलाच पाहिजे. समाजात जर भावरूप स्वातंत्र्य पुरेशा प्रमाणात विकसित व्हायचे असेल तर अभावरूप स्वातंत्र्याचा त्या प्रमाणात संकोच करणे आवश्यक ठरते. ह्या दोन प्रकारच्या स्वातंत्र्यांत तोल साधला पाहिजे आणि तो कसा साधायचा ह्याविषयीची सुस्पष्ट तत्त्वे मांडता येणार नाहीत. भावरूप स्वातंत्र्य आणि अभावरूप स्वातंत्र्य ह्या दोन्ही पूर्णपणे प्रमाण असलेल्या संकल्पना आहेत. पण मला असे वाटते की आधुनिक जगात अभावरूप स्वातंत्र्याविषयीच्या कृतक-संकल्पनांनी (स्यूडो-कॉन्सेप्ट) जेवढा अपाय केला आहे त्यापेक्षा अधिक अपाय भावरूप स्वातंत्र्याविषयीच्या कृतक-संकल्पनांनी केला आहे असा इतिहास आहे. अर्थात, ह्याविषयी वाद होऊ शकेल. बेंजामिन कॉन्स्टान्ट हा मला अतिशय पसंत असलेला विचारवंत आहे. "स्वातंत्र्याविषयीच्या प्राचीनांच्या आणि आधुनिकांच्या संकल्पनांची तुलना" ह्या शीर्षकाच्या त्याच्या निबंधात ह्या दोन प्रकारच्या स्वातंत्र्यांची त्याने चर्चा केली आहे. ह्या विषयावरील मला माहीत असलेला हा सर्वोत्कृष्ट निबंध आहे.

रामिन जहांबेग्लू : माझा नेमका हाच प्रश्न होता: स्वातंत्र्याची प्राचीन संकल्पना आणि आधुनिक संकल्पना ह्यांच्यामधील विरोधावर रूसो आणि कॉन्स्टान्ट ह्यांच्यामध्ये जो वाद झाला त्याच्या संदर्भात तुमची भूमिका काय आहे ?

इसाया बर्लिन : मी कॉन्स्टान्टच्या बाजूचा आहे. दोन प्रकारची स्वातंत्र्ये आहेत असे कॉन्स्टान्टचे मत होते. प्राचीन अथेन्समध्ये स्वातंत्र्याची जी संकल्पना होती तिचे मूल्य तो नाकारीत नव्हता. अथीनिअन नागरिकाच्या दृष्टीने स्वातंत्र्याचा अर्थ असा होता की कुणीही इतर कुणाही व्यक्तीविरुद्ध नगरपरिषदेत आरोप आणू शकत होता; कुणीही कुणाच्याही खोलीत खिडकीतून डोकावू शकत असे. एखादा नागरिक, मग त्याचे स्थान कितीही कनिष्ठ असो, कुणातरी पुरुषावर किंवा स्त्रीवर न्यायालयात खटला दाखल करणार असेल किंवा सार्वजनिक स्थानी त्यांचा धिक्कार करीत असेल, किंवा मोकळेपणे त्यांच्या वर्तनाची चर्चा, त्याच्यावर टीका करीत असेल तर त्याला प्रतिबंध करण्याचा कुणालाही हक्क नव्हता; मग त्यामुळे त्या व्यक्तींना कितीही त्रास का होईना. पण स्वातंत्र्याची आधुनिक संकल्पना तुम्हाला काही प्रमाणात खाजगी जीवन जगण्याचा हक्क देते. प्राचीन विचारांत किंवा मध्ययुगीन विचारांतसुद्धा 'खाजगीपण' ही संकल्पना फारशी आढळत नाही. पास्कालने असे म्हटले आहे, की माणसे एका खोलीत स्वस्थपणे राहू शकत नाहीत ह्यातून जगातील सर्व दुःखे निर्माण होतात. आधुनिक स्वातंत्र्य हा खाजगीपणाचा हक्क बहाल करते.

रामिन जहांबेग्लू : पण हे खाजगी स्वातंत्र्य झाले; ते सार्वजनिक स्वातंत्र्य नव्हे !

इसाया बर्लिन : होय. पण ह्या दोहोंतील कोणत्याही स्वातंत्र्याचा अनियंत्रित वापर झाला तर त्यामुळे दुसऱ्या स्वातंत्र्याचा नाश होतो. खाजगीपणाची संकल्पना ही नवीन संकल्पना आहे यात संशय नाही. आपल्याला वाटते त्यापेक्षा अधिक नवीन आहे. अशा नवीन संकल्पना जन्माला येतात; नवीन आदर्श उदयाला येतात. मनःपूर्वकता (सिन्सिरिटी) ही संकल्पना घ्या. प्राचीन जगात किंवा मध्ययुगात मनःपूर्वकता हा सद्गुण आहे असे, 'माझ्या माहितीप्रमाणे, मानण्यात येत नव्हते. सत्य, हे अर्थात प्रमुख मूल्य आहे. हौतात्म्याची फार मोठी प्रतिष्ठा होती पण 'सत्याचा

साक्षी' म्हणून एखाद्याने हौतात्म्य पत्करले असेल तरच. कुणी जर 'असत्य' सिद्धान्तासाठी हौतात्म्य स्वीकारले असेल तर त्याला मूल्य नव्हते. मग ते सिद्धान्त त्याने कितीही मनःपूर्वक स्वीकारलेले असोत, त्यांच्यावरील त्याचा विश्वास कितीही प्रांजळ, अकृत्रिम, निष्कपट असा असो. कुणाही ज्यू किंवा ख्रिश्चन व्यक्तीच्या असे कधी मनात आले नाही की हे जे पेगन (बहुदेवतावादी, मूर्तिपूजक इ.) लोक आहेत त्यांचा देवदेवतांवरील जो विश्वास आहे तो अर्थात खोटा आहे हे खरे; पण ही तर्कदुष्ट आणि अनर्थकारी श्रद्धा हे लोक ज्या मनःपूर्वकतेने बाळगतात तिचे कौतुक केल्याशिवाय कुणाला राहवणार नाही. कुणीही क्रुसेडर असे कधी म्हणाला नाही की मुसलमानांची श्रद्धा अर्थात विपरीत, खुळचट आहे पण तिच्यावर त्यांची जी मनःपूर्वक निष्ठा आहे ती पाहता ती अस्थानी आहे हे मान्य करूनही मन हेलावल्याशिवाय राहात नाही. युरोपात जी धर्मयुद्धे झाली त्या वेळी कुणीही कॅथलिक असे म्हणाला नाही, की हे प्रॉटेस्टंट लोकांना पापी, अनर्थकारक शिकवण देतात आणि त्याचा परिणाम म्हणून अनेक आत्मे नरकाला जाणार; हे असे धोकेबाज शिक्षक आहेत. ह्या विषारी शिक्षकांचा प्रतिकार केला पाहिजे आणि आवश्यक असेल तर त्यांना नष्ट केले पाहिजे. पण तरीही ते जो उपदेश करतात तो पैशासाठी किंवा आपल्याला सत्ता मिळावी म्हणून, किंवा पोकळ डौलासाठी करीत नाहीत, तर त्यांचा त्याच्यावर खराखुरा विश्वास आहे म्हणून करतात, आणि ज्या भयानक पाखंडाचे प्रतिपादन ते करतात त्याच्यासाठी ते मरायला तयार असतात; ही मनःपूर्वकता आदरणीय आहे. केवळ सत्यालाच महत्त्व होते.

सतराव्या शतकाच्या अखेरीच्या फार पूर्वी मनःपूर्वकतेने वागणे, विचार मांडणे हा सद्गुण आहे ही कल्पना होती का ह्याविषयी मला संशय आहे. चूक सिद्धान्तांवर जर कुणाची मनःपूर्वक श्रद्धा असेल तर त्यातून अधिकच धोके निर्माण होतील, अशा श्रद्धेला काही नैतिक, आध्यात्मिक मूल्य नाही– फार तर ती कीव करण्यासारखी गोष्ट आहे अशीच धारणा होती. त्याचप्रमाणे विविधता हे स्वतःच एक विशिष्ट मूल्य आहे ही कल्पना नवीन आहे. जुनी कल्पना अशी होती की सत्य एकच असते, भ्रम अनेक असतात. कोणताही खराखुरा प्रश्न घेतला तर तत्त्वतः त्याचे सत्य असे एकच उत्तर देता येते; इतर उत्तरे अनिवार्यपणे असत्य असतात. एखाद्या प्रश्नाला दोन बाजू असू शकतात, त्याची दोन किंवा अधिक परस्परविसंगत उत्तरे असू शकतात, प्रामाणिक, विवेकी माणसे त्यांतील कोणतेही स्वीकारू शकतात– ही अगदी अलीकडची कल्पना आहे. कित्येकांना असे वाटते, की पेरिक्लिसने आपल्या प्रसिद्ध 'अंत्यविधी भाषणात' ह्या स्वरूपाचे विधान केले आहे. तो ह्या भूमिकेच्या जवळ आला पण ह्या भूमिकेला येऊन तो पोचला नाही. जर अथीनिअन लोकशाही चांगली असेल तर स्पार्टा किंवा पर्शिया ह्यांतील व्यवस्था स्वीकारता येणार नाही अशीच त्याची भूमिका होती. मुक्त समाजाचे हे हे एक चांगले वैशिष्ट्य आहे की तो खूप प्रमाणात विविध परस्पर-विसंवादी मतांना अवसर देतो, त्यांतील काहींना दडपण्याची जरुरी त्याला भासत नाही. पाश्चात्त्य संस्कृतीत ही तुलनेने नवीन अशी गोष्ट आहे.

रामिन जहांबेग्लू : हिंसा अपरिहार्य आहे असे तुम्हाला वाटते का ?

इसाया बर्लिन : नाही. शिवाय ती अपरिहार्य असो– नसो, मला तिच्याविषयी खोल तिटकारा आहे. मला वाटते की मी तुम्हाला सांगितले की पहिल्या रशियन क्रांतीत एका पोलिसाला ठार मारण्यासाठी फरफटत नेत होते हे मी जेव्हा पाहिले तेव्हापासून शारीरिक हिंसेविषयीची एकप्रकारची उत्स्फूर्त घृणा माझ्या मनात निर्माण झाली आणि आजतागायतच्या माझ्या जीवनात ती टिकून राहिली आहे. पण तरीही युद्धे करावी लागतात. हिटलरशी युद्ध करण्याच्या मी विरुद्ध नव्हतो.

इटालिअन्स ऑस्ट्रिअन्सविरुद्ध लढले ते योग्य होते.

रामिन जहांबेग्लू : हिंसेचा प्रश्न आपल्याला सोरेलशी आणून ठेवतो. हिंसेचा विचारवंत म्हणून कल्पनांच्या इतिहासात सोरेलचे स्थान काय आहे असे तुम्हाला वाटते ?

इसाया बर्लिन : सोरेलच्या कल्पनांविषयी माझी वृत्ती अनुकूल नाही. तो एक स्वतंत्र आणि मौलिक विचारवंत आहे म्हणून तो माझे लक्ष वेधून घेतो. पण एवढेच. त्याच्या विचाराविषयी मला विशेष सहानुभूती आहे असे नाही.

रामिन जहांबेग्लू : त्याचे विचारवंतांच्या एखाद्या विशिष्ट वर्गात वर्गीकरण करता येणार नाही असे तुम्ही का म्हटले आहे ?

इसाया बर्लिन : कारण तो एकाच वेळेला ' उजव्यां 'च्या पक्षाचा आहे आणि ' डाव्यां 'च्याही पक्षाचा आहे. तो लेनिनचा पुरस्कर्ता आहे आणि मुसोलिनीचा पुरस्कर्ता आहे. तो ' चर्च–मिलिटंट 'ला (कॅथलिक चर्चने आक्रमक धोरण स्वीकारावे ह्या पक्षाला) पाठिंबा देतो आणि धर्मगुरूंनी समाजाचे नियमन करावे ह्याला विरोध करतो. भिन्न, विरोधी विचारांच्या ताणांमुळे तो गोंधळलेला आहे पण विचारवंताला आवश्यक असलेल्या अनेक क्षमता त्याच्या ठिकाणी आहेत. काही वेळा तो मार्मिक विचार करतो आणि काही वेळा तो हास्यास्पद विचार मांडतो. ह्यामुळे आपले कुतूहल तो आकर्षून घेतो. मी त्याचा चहाता नाही पण लक्षणीय, स्वतंत्र बाण्याचा विचारवंत म्हणून माझे लक्ष तो वेधून घेतो. म्हणून मी त्याच्यावर लिहिले. फ्रेंच ' ॲनार्को-सिंडिकॅलिझम 'च्या इतिहासातील एक अनन्यसाधारण व्यक्ती हे त्याचे स्थान आहे. पण त्या काळातील मला खरीखुरी रुचणारी व्यक्ती, जिला मी अतिशय चहातो ती व्यक्ती म्हणजे बर्नार्ड लाझारे.

अनुक्रमणिका

त्याचा इतिहास तुम्हाला माहीत आहे. लाझारे हा ज्यू होता आणि 'ॲनार्किस्ट' होता. 'ज्यूविरोधी वृत्तीचा (ॲन्टी-सेमिटिझम) इतिहास आणि कारणे' हे प्रसिद्ध पुस्तक त्याने लिहिले. त्याच्यात ज्यू लोकांवर हल्ला केला आहे. १८८० च्या सुमाराचे जे ज्यू-विरोधक फ्रेंच लोक होते ते ह्या पुस्तकावर खूष होते. अखेरीस ज्यू जमातीचे दोष ज्याला दिसतात असा एक प्रामाणिक ज्यू अखेरीस निघाला असे ते म्हणू लागले. ड्रुमॉन्ट, डीसलेड ह्यांसारखे लोक आणि नंतर अर्थात मोरास ह्यांनी त्याची अतिशय स्तुती केली.

लाझारे (त्याचे खरे नाव 'लाझारे बर्नार्ड' असे होते) हा एक तत्त्वज्ञानात्मक अराजकतावादी (फिलॉसॉफिकल ॲनार्किस्ट) होता. सर्व सरकारांचा, शासनव्यवस्थांचा त्याला तिटकारा होता. मग ड्रेफ्युस प्रकरण उद्भवले. त्याचा ह्या प्रकरणाशी काही खास संबंध होता असे अजिबात नाही. तो ड्रेफ्युसला किंवा त्याच्या कुटुंबाला ओळखत नव्हता. पण त्याने स्वतःला हा प्रश्न केला : ड्रेफ्युसने हेरगिरी करण्यात भाग का घ्यावा ? त्याचा हेतू काय असू शकेल ? ड्रेफ्युस श्रीमंत होता, कॉन्झर्व्हेटिव्ह होता, आपली प्रौढी मिरविण्यात तो आनंद घेई, सर्व सामामिक संकेत, प्रथा तो पाळीत असे, तो महत्त्वाकांक्षी होता, फ्रेंच सैन्यात त्याला यशस्वी करीअर करायची होती. त्याला बेईमानी कृत्य करण्याचे, जर्मन मिलटरी ॲटॅशेला गुप्त कागदपत्रे देण्याचे कारण काय पडले असेल ह्याची कल्पना करणेही कठीण आहे. ड्रेफ्युसने असे का वागावे हे समजू शकत नाही ते अगदी असंभवनीय आहे. तेव्हा लाझारे ह्या निर्णयाला आला की ड्रेफ्युसने असे काही केले नसणार. ह्यापासून असे निष्पन्न होते, की ड्रेफ्युसवर असा आरोप करण्याचे एकच कारण असणार आणि ते हे की तो ज्यू होता. म्हणजे मग ज्यू हे फ्रेंच नव्हेत तर ? ठीक आहे, त्याने जाही केले, की आतापर्यंत मी स्वतःला जो फ्रेंचमन म्हणून मानीत होतो तसा मी नाही; मीसुद्धा फ्रेंच नाही. काही वर्षांपूर्वी त्याने आपले बर्नार्ड हे नाव बदलून 'बर्नार्ड लाझारे' असे नाव घेतले होते ते ज्यू नावासारखे अधिक दिसते हे त्याचे कारण दिसते. त्याने फ्रेंच सरकार आणि सेनापती ह्यांच्यावर प्रचंड हल्ला करणारे एक पत्र प्रसिद्ध केले. आपल्याला पकडतील अशी त्याला आशा होती. पण त्याला कुणी हात लावला नाही. अशा विक्षिप्त ॲनार्किस्टला पकडल्याने काही फायदा होणार नाही ह्याची जाणीव अधिकाऱ्यांना असल्यामुळे त्याला मोकळे राहू दिले अशी माझी कल्पना आहे. मग तो अपेक्षेनुसार 'झायॉनिस्ट' बनला आणि दुसऱ्या झायॉनिस्ट कॉंग्रेसला गेला. पण ह्या सर्व घडामोडीत एक व्यक्ती हीच त्याची भूमिका राहिली. जेव्हा कॉंबेज् आणि वाल्डेक-रूसो ह्यांच्या नव्या फ्रेंच सरकारांनी रोमन कॅथलिक शिक्षणाला प्रतिबंध करण्यासाठी रोमन कॅथलिक शिक्षक-धर्मगुरूंची हकालपट्टी केली तेव्हा लाझारेने त्यांच्याविरुद्ध कडक लेख लिहिले. रोमन कॅथलिक आईबापांना आणि चर्चला आपल्या श्रद्धेप्रमाणे शिक्षण देण्याचा अधिकार आहे आणि ह्यावर बंदी घालणे हा धार्मिक स्वातंत्र्याविरुद्ध केलेला गुन्हा आहे; अशी त्याची भूमिका होती. तो १९०३ मध्ये मृत्यू पावला. तो स्वाभिमानी, स्वतंत्र बाण्याचा होता आणि निखळपणे प्रामाणिक होता म्हणून मला त्याच्याविषयी आदर आणि कौतुक वाटते. धैर्याचे, चारित्र्यसंपन्न जीवन तो जगला. त्याचे धैर्य आणि नेकी ह्यांच्यामुळे मला तो आवडतो. त्याच्यावर ब्रिस्टोल विद्यापीठातील एका व्यासंगी अभ्यासकाने एक उत्कृष्ट पुस्तक अलीकडे लिहिले आहे. ते वाचेपर्यंत त्याचे व्यक्तिमत्त्व किती कौतुकास्पद होते हे मला माहीत नव्हते.

रामिन जहांबेग्लू : त्याच्यावर एखादा निबंध लिहायचा तुमचा बेत आहे का ?

इसाया बर्लिन : नाही. कारण त्याच्याविषयी जे काही म्हणण्यासारखे आहे ते डॉ. नेली विल्सन ह्यांनी त्याचे जे चरित्र लिहिले आहे त्याच्यात आले आहे असे मला वाटते.

टीपा–

रोबेस्पिअर, मॅक्झिमीलीन (१७५८–१७९४) – फ्रेंच राज्यक्रांतीतील एक प्रमुख नेता; कडव्या निष्ठेबद्दल प्रसिद्ध.

मोत्सार्ट, वोल्फगांग (१७५६–१७९१) – श्रेष्ठतम पाश्चात्त्य संगीतकारांतील एक संगीतकार.

रोझिनी, जियाकिनो (१७९२–१८६८) – संगीतिकांचा (ऑपेरा) इटालिअन रचनाकार.

Animateurs des ide'es – संकल्पनाविषयींचा उत्कट उत्साह.

कोल, जॉर्ज डग्लस होवर्ड (१८८९–१९५९) – इंग्लिश अर्थशास्त्रज्ञ, कामगार चळवळीचा इतिहासकार, समाजवादी विचारवंत.

टेलर, ॲलन जॉन पर्सिव्हाल (१९०६–१९९०) – इंग्लिश इतिहासकार.

ऑडेन वायस्टन ह्यू (१९०७–१९७३) – ह्या शतकाच्या तिसऱ्या दशकात उदयाला आलेल्या तरुण इंग्लिश नव कवींतील एक व प्रमुख कवी. इतर तीन कवी म्हणजे स्टीव्हन स्पेन्डर, सी. डे. ल्युइ आणि मॅक्नीस.

स्पेन्डर (१९०९–) – पहा ऑडेन.

सी. डे. ल्युइस (१९०४–१९७२) – पहा ऑडेन.

मॅक्नीस (१९०७–१९६३) – पहा ऑडेन.

मारलो– पाँटि, मॉरिस (१९०८–१९६१) – फ्रेंच तत्त्ववेत्ता, तत्त्वज्ञानात्मक मानसशास्त्रज्ञ आणि साहित्यिक; सार्त्रचा सहकारी.

सार्त्र जँ पॉल (१९०५–१९८०) – प्रसिद्ध अस्तित्ववादी फ्रेंच नाटककार व तत्त्ववेत्ता.

बार्बुसे हेन्री (१८७३–१९३५) – फ्रेंच कादंबरीकार आणि कम्युनिस्ट विचारवंत.

रोलां, रोमां (१८६६–१९४४) – फ्रेंच कादंबरीकार, नाटककार, संगीतशास्त्रज्ञ व विचारवंत.

जीद, आन्द्रे (१८६९–१९५१) – श्रेष्ठ व प्रभावी फ्रेंच कादंबरीकार.

एयर, सर आल्फ्रेड ज्यूल (१९१०–१९८९) – तार्किक प्रत्यक्षार्थवादाचा (लॉजिकल पॉझिटिव्हिझम) प्रमुख इंग्लिश प्रवर्तक.

ऑस्टिन, जॉन लँग्शॉ (१९११–१९६०) – ऑक्सफर्ड विद्यापीठातील भाषिक तत्त्वज्ञानाचा मुख्य प्रवर्तक.

हॅम्पशायर, स्टुअर्ट (१९१४–) – प्रभावी ऑक्स्फर्ड तत्त्ववेत्ता.

बेर्गसोन्-आंरी (१८५९–१९४१) – प्रसिद्ध व लोकप्रिय फ्रेंच तत्त्ववेत्ता.

क्रोचे, बेनेदेत्तो (१८६६–१९५२) – आपल्या काळातील प्रमुख इटालिअन तत्त्ववेत्ता.

कॉनॉली, सिरिल (१९०३–१९७४) – इंग्लिश समीक्षक आणि संपादक.

वॉ, एव्हलिन आर्थर सेन्ट जॉन (१९०३–१९६६) – आपल्या पिढीतील सर्वश्रेष्ठ गणला जाणारा उपरोधिक कादंबरीकार.

लॅस्की हॅरोल्ड जे (१८९३–१९५०) – मार्क्सवादाकडे झुकलेला इंग्रजी राज्यशास्त्रज्ञ, ह्याचा भारतीय विचारवंतांवर बराच प्रभाव होता.

हेल्वेटिअस क्लॉड एड्रिअन (१७१५–१७७१) – फ्रेंच तत्त्ववेत्ता, प्रबोधनाच्या विचारप्रणालींचा एक पुरस्कर्ता.

होलबाक-पॉल हॅन्री थिरी (१७२३–१७८९) – जन्माने जर्मन असलेला जडवादी फ्रेंच तत्त्ववेत्ता.

दिदेरो डेनीस (१७१३–१७८४) – फ्रेंच एन्साक्लोपीडिआचा संपादक, तत्त्ववेत्ता, कादंबरीकार, नाटककार.

सेन्ट सिमॉन (१७६०–१८२५) – समाजवादी वळणाचा फ्रेंच विचारवंत.

फूरिये, चार्ल्स (१७७२–१८३७) – फ्रेंच सामाजिक तत्त्ववेत्ता; 'युटोपिअन' समाजवादी.

ओवेन, रॉबर्ट (१७७१–१८५८) – ब्रिटिश समाजसुधारक आणि समाजवादी तत्त्ववेत्ता.

हेस, मोझिस (१८१२–१८७५) – जर्मन समाजवादी विचारवंत.

प्लेखानॉव्ह, जॉर्जी व्हॅलेन्टिनोविच् (१८५६–१९१८) – मार्क्सवादी रशियन विचारवंत.

हर्झेन, अलेक्झांडर (१८१२–१८७०) – प्रसिद्ध रशियन राजकीय विचारवंत.

तुर्जीनीव्ह, आयव्हान सर्जीव्हिन (१८१८–१८८३) – टॉलस्टॉय डोस्टोव्हस्की ह्यांच्या मालिकेतील श्रेष्ठ रशियन कादंबरीकार.

बाकुनिन, मायखेल अलेक्झान्ड्रोव्हिच (१८१४–१८७६) – रशियन 'अनार्किस्ट' विचारवंत.

मूर, जी. ई. (१८७३–१९५८) – ब्रिटिश वास्तववादी (रिॲलिस्ट) तत्त्ववेत्ता. बर्ट्रांड रसेल ह्यांच्याबरोबर विसाव्या शतकातील ब्रिटिश तत्त्वज्ञानाचा पाया त्यांनी घातला.

व्हिट्गेन्स्टाइन; लुर्डव्हिग (१८८९–१९५१) – तत्त्वज्ञानाच्या विश्लेषक परंपरेतील २० व्या शतकातील सर्वश्रेष्ठ तत्त्ववेत्ता.

रॅम्से, फ्रॅंक (१९०३–१९३०) – ब्रिटिश विश्लेषक तत्त्ववेत्ता; व्हिट्गेन्स्टाइनचा मित्र.

ब्रेथवेट, रिचर्ड बेव्हिन (१९००–) – केंब्रिज विद्यापीठातील तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक.

लॉक, जॉन (१६३२–१७०४) – इंग्लिश तत्त्ववेत्ता; आधुनिक अनुभववादाचा संस्थापक.

बार्क्ले, जॉर्ज (१६८५–१७५३) – प्रसिद्ध ब्रिटिश अनुभववादी तत्त्ववेत्ता.

ह्यूम, डेव्हिड (१७११–१७७६) – सर्वश्रेष्ठ ब्रिटिश अनुभववादी तत्त्ववेत्ता, अनुभववादाची परिणती संशयवादात होते हे त्याने दाखवून दिले.

मिल, जॉन स्टुअर्ट (१८०६–१८७३) – ब्रिटिश अनुभववादी, उपयुक्ततावादी तत्त्ववेत्ता, अर्थशास्त्रज्ञ, सामाजिक विचारवंत.

श्लिक, मॉरिस (१८८२–१९३६) – जर्मन भाषिक प्रत्यक्षार्थवादी तत्त्ववेत्ता.

कार्नाप, रुडोल्फ (१८९१–१९७०) – तार्किक प्रत्यक्षार्थवादाने प्रभावित झालेला जर्मन अमेरिकन तत्त्ववेत्ता.

व्हेजमान फ्रीड्रीख– जर्मन-ब्रिटिश तत्त्ववेत्ता; व्हिट्गेन्स्टाइनचा अनुयायी.

राइल, गिल्बर्ट (१९००–१९७६) – ऑक्स्फर्ड येथील विश्लेषक तत्त्ववेत्ता.

विज्डम जॉन (१९०४–) – केंब्रिज विद्यापीठातील तत्त्ववेत्ता, व्हिट्गेन्स्टाइनचा अनुयायी.

क्वाइन, विलार्ड व्हान ओर्मन (१९०८–) – अमेरिकन अनुभववादी तत्त्ववेत्ता आणि आकारिक तर्कशास्त्रज्ञ.

पॅस्टरनाक, बोरिस (१८९०–१९६०) – रशियन कवी, नोबेल पारितोषिक विजेता; डॉ. झिव्हागो ह्या कादंबरीचा लेखक.

आख्मातोव्हा ॲना (१८८९–१९६६) – ॲना ॲन्ड्रेयेव्हना गोरेंका हिचे टोपणनाव सर्वश्रेष्ठ रशियन कवयित्री.

पुष्किन अलेक्झांडर (१७९९–१८३७) – रशियन कवी, कादंबरीकार, नाटककार, आधुनिक रशियन ललित साहित्याचा संस्थापक.

ब्रॉड्स्की जोझेफ (१९४०–) – आजचा सर्वश्रेष्ठ मानला जाणारा रशियन कवी, नोबेल पारितोषिक विजेता.

वुल्फ, व्हर्जिनिया (१८८२–१९४१) – प्रसिद्ध इंग्लिश कादंबरीकार, निबंधकार व समीक्षक.

काफ्का, फ्रान्झ (१८८३–१९२४) – चेकोस्लोव्हाकियात जन्मलेला जर्मन कादंबरीकार; 'खटला' (धि ट्रायल) आणि किल्ला (धि कॅस्टल) ह्या त्याच्या युगप्रवर्तक कादंबऱ्या होत.

(पुढील टीपा पान १७४ वर)

एडिसनची कथा

व. त्रिं. चिपळोणकर

मानवी इतिहासात निरनिराळ्या प्रदेशांत, निरनिराळ्या कालखंडांत वेगवेगळे संस्कृतिबंध होऊन गेले. या सर्वांपेक्षा यूरोपमध्ये विकसित झालेला संस्कृतिबंध आगळा वाटतो. कारण यामध्ये विज्ञान अन् तंत्रविद्या यांवर जेवढा भर दिलेला आढळतो तेवढा भर यापूर्वीच्या कोणत्याही संस्कृतिबंधात आढळत नाही. या संस्कृतिबंधाला एक प्रकारची गतिमानता आहे. उत्तर अमेरिकेत या संस्कृतिबंधाने आपले सर्वोच्च शिखर गाठले, असे वर्णन करता येते. याच प्रकारचा विकास साधण्याचा निश्चयपूर्वक प्रयोग रशियाने करून बघितला; पण त्याला पूर्ण यश मिळाले नाही. उत्तर अमेरिकेतील प्रयोग यशस्वी झाला. येथील बहुसंख्य लोक यूरोपातूनच आले होते. सत्ताधाऱ्यांमध्ये अँग्लोसॅक्सन वंशीय बहुसंख्य होते, ही नमूद करण्याजोगती गोष्ट. ते आपला प्रॉटेस्टंट धर्म अन् वैज्ञानिक दृष्टिकोण घेऊनच अमेरिकेत आले. विज्ञानामुळे त्यांच्या सामाजिक दृष्टिकोणावर फारसा फरक झाला नसावा असे वाटते. कारण पुष्कळ म्हणजे खूप पुष्कळ वर्षांपर्यंत अमेरिकेचा अध्यक्ष प्रॉटेस्टंट धर्माचाच असावा असा संकेत कसोशीने पाळला जात होता.[1] अमेरिकन लोकांना विरोधी निसर्ग परिस्थितीशी सतत तोंड द्यावे लागत असल्यामुळे, त्यांच्या मानसिकतेत उपक्रमशीलता अन् साहसिकता या दोन गुणांना विशेष महत्त्वाचे स्थान आले असावे.

या देशाने तंत्रविद्येत पुष्कळ त्वरेने प्रगती केली. गेल्या काही वर्षांतील नोबेल पारितोषिक विजेत्यांची नावे पाहिली, तर त्यांमध्ये अमेरिकन लोकांची संख्या मोठी आढळते. आज अमेरिका जगातील सर्वांत समृद्ध अन् बलशाली असा देश झाला आहे. या टप्प्याला आपणापुढे एक प्रश्न पुढे येतो. अमेरिकेसारखी नैसर्गिक साधनसामग्री लाभलेले तिच्या जवळच्याच भागात ब्राझिल, अर्जेंटिना यांसारखे देश दिसतात.

या देशांत अमेरिकेसारखी प्रगती होऊन ते तिच्यासारखेच समृद्ध का झाले नाहीत ? या प्रश्नासाठी साधे, सरळ उत्तर मिळत नाही; पण त्यासाठी काही धागेदोरे मात्र मिळतात असे वाटते. कोणत्याही देशाची प्रगती किंवा मोठेपण त्यामध्ये निर्माण होणाऱ्या प्रज्ञावंतांमुळे ठरत असते. असे प्रज्ञावंत निर्माण होणे, त्यांना आपले कार्य करावयास अनुकूल परिस्थिती प्राप्त होणे. या गोष्टी योगायोगानेच ठरत असतात, असे इतिहासाचे परिशीलन केल्यास आपणास लक्षात येते. उदा., शिवाजी महाराजांचा जन्म झाल्यामुळे महाराष्ट्र भारताच्या नकाशावर प्रथम आला असे म्हणता येते, पीटर दी ग्रेटमुळे रशिया मोठा झाला, हे सत्य कम्युनिस्टांनासुद्धा मान्य करावे लागले.

अमेरिकेच्या प्रगतीमध्ये अनेकांचा सहभाग आहे; पण त्यातील मोठा वाटा एडिसन या एकट्या व्यक्तीचा आहे, असे मानावे लागलेच.

एडिसनच्या नावावर एकंदर १०५९ लहान-मोठ्या नवशोधांची पेटंटे आहेत. इ. स. १९२३ मध्ये अमेरिकेतील एका वर्तमानपत्राने शोध घेतला होता; तेव्हा त्यास आढळले होते की, एडिसन या व्यक्तीच्या उपक्रमशीलतेमुळे देशात निर्माण झालेल्या एकंदर संपत्तीचे अंदाजे मूल्य १५ अब्ज डॉलर एवढे होते. एडिसनच्या या नवशोधांमुळे सामान्य मनुष्याच्या जीवनात जमीन-अस्मानाचा बदल झाला असे आपणास दिसते. हे एडिसनच्या कार्याचे एक आगळे असे वैशिष्ट्य. हा मुद्दा महत्त्वाचा आहे म्हणून त्याविषयी थोडे तपशीलवार

१. विज्ञानाचा विकास अन् प्रसार झाल्यामुळे मनुष्याच्या मनातील सर्व तर्कबाह्य प्रवृत्ती नाहीशा होतात हे काही संपूर्णपणे खरे नसते. अमेरिकेतील अनेक प्रदेश राज्यांत डार्विनची उत्क्रांति-मीमांसा शाळेत शिकविण्यावर परवापरवापर्यंत बंदी होती. कारण ही मीमांसा ख्रिश्चन धर्मविरोधी आहे. अमेरिकेतील एका राज्याने एकेकाळी २ ची किंमत ४ एवढी धरलीच पाहिजे असा कायदा केला होता.

अनुक्रमणिका

असे वर्णन येथे केले आहे.

ग्रामोफोनचा शोध एडिसनने लावला. संगीताचा आस्वाद घेण्याची संधी त्याने सामान्य मनुष्याच्या आटोक्यात आणली. यादृष्टीने पाहता हा त्याचा शोध छपाई यंत्राच्या शोधाइतकाच मला महत्त्वाचा वाटतो. कारण संगीताचा प्रभाव ग्रंथापेक्षा, लिखित शब्दांपेक्षाही जास्त सर्वव्यापी असतो, असे अनेकांचे मत आहे.

विजेचा दिवा त्यानेच प्रथम शोधून काढला. त्यामुळे रात्रीचे काही अंशी दिवसात रूपांतरण झाले. काम करण्यासाठी उपलब्ध असणारा कालखंड कित्येक तासांनी वाढविला गेला. आज या फरकाची व्याप्ती केवढी वाढली आहे हे पहा. कित्येक हजार प्रेक्षक उपस्थित असलेले क्रीडासामने विजेच्या दिव्यांच्या कृत्रिम प्रकाशात आज खेळले जात असताना आपण पाहू शकतो. उत्क्रांतिप्रक्रियेत मनुष्य आपल्या परिसर परिस्थितीवर वाढत्या प्रमाणात कसे नियंत्रण करू शकतो, त्यामध्ये कसे अनुकूल बदल घडवू शकतो, याचे हे एक चांगले उदाहरण आहे.

गावाबाहेर एक मोठे विद्युतजनित्रगृह बांधून त्यापासून गावातील सर्व घरांना वीजपुरवठा करण्याची पहिली योजना एडिसन यानेच प्रथम संपन्न केली. आज आपल्या जीवनात विजेला केवढे मोठे स्थान आहे, हे पाहण्यासारखे आहे : मानवी जीवनातील प्रत्येक क्षेत्रामध्ये विजेने प्रवेश केलेला दिसतो. आपल्या मनोरंजनासाठी रेडिओ, दूरचित्रवाणी यांचा वापर आपण करू शकतो, वैचारिक व माहिती यांच्या दळणवळणासाठी आज टेलीग्राफ आहे; टेलीफोन आहे. कृत्रिम उपग्रहयोजना आहेत.

आज स्वयंपाकघरात विजेचे दिवे दिसतात, पंखा दिसतो, मिक्सर दिसतो, विद्युत शेगडी, भट्टी दिसते. फळे, भाजीहे पदार्थ जास्त काळ टिकविण्यासाठी रेफ्रिजरेटर दिसतो, स्नानगृहात विजेचे धुलाई यंत्र दिसते. पाणी गरम करण्यासाठी गीझर तयार असतो. ऑफिसांतून चकचकित प्रकाश देण्यासाठी फ्लुओरेसंट नलिका दिसतात. वातानुकूलक यंत्रे दिसतात. बेरजा-वजाबाकी करण्यासाठी गणकयंत्र दिसते.

आपण आज विजेवर केवढ्या मोठ्या प्रमाणात अवलंबून आहोत, याची योग्य कल्पना येण्यासाठी काही कारणांमुळे वीजपुरवठा काही काळ बंद झाला, तर आपली काय अवस्था होते हे लक्षात आणा.

वीज नसेल तर आपले सर्वसामान्य जीवन ठप्प होते, ही आहे आजची परिस्थिती.

म्हणून भारतीय वैज्ञानिक डॉ. मेघनाद साहा यांनी प्रतिपादन केले होते– एखाद्या देशाच्या आर्थिक परिस्थितीचे मूल्यमापन करावयाचे असल्यास त्या देशातील प्रत्येक नागरिक किती विद्युत-ऊर्जा वापरतो याचा शोध घ्या. दरडोई विद्युत-ऊर्जा-पुरवठा संख्येला ते ऊर्जा-निर्देशांक (एनर्जी इंडेक्स) असे म्हणतात. उत्तर अमेरिकेतील प्रत्येक नागरिकाच्या वाटचाला (काही वर्षांपूर्वी) अंदाजे ११–१२ हजार विद्युत युनिट येत होते. त्या वेळी जर्मनीतील प्रत्येक मनुष्य यापेक्षा दहा पटींनी कमी वीज वापरीत होता, तर भारताच्या बाबतीत ही संख्या आणखी ५०–६० पटींनी तरी कमी होती, असा अंदाज वाचावयास मिळतो. हे सर्व ऐकल्यानंतर काही विचारवंतांना एक प्रश्न विचारावासा वाटतो :

'पण यामुळे अमेरिकेतील सर्वसामान्य मनुष्य जास्त सुखी झाला आहे काय ? '

हा प्रश्न रास्त आहे, अन् तो रास्त असतही नाही. मनुष्याला दोन प्रकारच्या गरजा असतात– त्यांपैकी काही भौतिकी स्वरूपाच्या असतात, तर काही सांस्कृतिक, आध्यात्मिक स्वरूपाच्या असतात.

यांपैकी भौतिकी गरजा पूर्ण करण्याची क्षमता युरोपिअन, अमेरिकन संस्कृतिबंधात प्रामुख्याने दिसते, यामध्ये काही शंका नाही.

उदा., शासन आपल्या देशवासियांच्या दैनंदिन जीवनाच्या गरजा कशा भागविता येतील यासाठी व्यवस्था करू शकते. शासन त्यांना परकीय शत्रूपासून संरक्षण देऊ शकते. देशातील गुन्हेगारांपासून त्यांचा बचाव करू शकते. त्यांना व्यवसायांद्वारे धन मिळविण्यासाठी संधी देऊ शकते; पण शासन मनुष्याला सुखी करू शकत नाही. कारण सुख ही एक सापेक्षी स्वरूपाची व्यक्तिगत संकल्पना असते.

विद्युतगृहात वीज निर्माण करून तिचा कार्यक्षमपणे सतत योग्य पुरवठा घरोघरी करणे, ही काही सोपी गोष्ट नाही. त्यासाठी अनेक साहाय्यकारी योजना, यंत्रणा लागतात, उपकरणे लागत असतात; साधने लागत असतात. विद्युतगृहापासून अंतराअंतरावर खांब उभे करून त्यांवर तांब्याच्या तारांद्वारे विद्युतप्रवाह गावात आणावा लागतो. घरांमध्ये उघड्या तांब्याच्या

तारा चालत नाहीत. त्याला कोणी चुकून स्पर्श केला तर त्यापासून विजेचा धक्का बसण्याचा संभव असतो. हा धक्का प्रसंगी प्राणघातक बनण्याचा संभव असतो. त्यामुळे तांब्याच्या तारांवर विद्युत-निरोधक असे रबराचे पातळ आवेष्टन द्यावे लागते. विजेचा प्रवाह चालू किंवा बंद करण्यासाठी स्विच लागतात. संरक्षणासाठी फ्यूज-तार योजना लागते. ही सर्व साधने, उपकरणे, एकट्या एडिसनने आपल्या प्रयोगशाळेत संशोधन करून प्रथम बनविली अन् नंतर त्यांचे व्यापारीउत्पादन करण्यासाठी एक कारखाना काढला.

आज चित्रपटांना मानवी जीवनात केवढे महत्त्वाचे स्थान मिळालेले दिसते. दूरदर्शनच्या चित्रपट कार्यक्रमाला प्रेक्षकांची उणीव कधीच भासत नाही. यांमधील नटनटचांच्या जीवनाविषयीची माहिती, गप्पा, वदंता, यांचा खुराक पुरवणारी किती तरी नियतकालिके, पाक्षिके अन् मासिके चालताना दिसतात. एडिसनने चलत्‌चित्रपटाच्या विकासाला साहाय्य तर केलेच पण अमेरिकेमधील पहिले चलत्‌चित्रपटगृह त्यानेच बांधून प्रथम चालविले होते. चित्रपट बोलके करण्याची कल्पना त्याचीच. या कार्यामध्येही त्याचा महत्त्वाचा सहभाग होता.

आज आपल्या घरांत, ऑफिसांत फ्लुओरेसंटदीप्त नलिका जागोजागी दिसतात. त्यांचा शोध एडिसन यानेच लावला होता. टेलीफोन योजनेत आपण बोलण्यासाठी आज जे उपकरण यंत्र वापरतो त्याचा शोधसुद्धा एडिसननेच लावला होता. रेल्वे-गाडचा, ट्रक यांसाठी विशेष उपयुक्त अशी एक बॅटरी एडिसनने शोधून काढली. तिचा वापर आजसुद्धा रेल्वेयंत्रणेत सर्वत्र केला जातो. तिला एडिसन बॅटरी असेच नाव प्रचलित आहे.

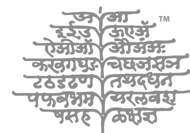
दुसऱ्या महायुद्धाच्या पूर्वी वापरली जाणारी सर्व इलेक्ट्रॉनीय उपकरणे, व्हाल्व्हचा उपयोग करीत असत. व्हाल्व्हमधील तत्त्व असे आहे, की कोणत्याही धातूची तार विद्युतप्रवाह सोडून निर्वातात तप्त केली की, तिच्यापासून मुक्त इलेक्ट्रॉन बाहेर फेकले जाण्याची क्रिया सुरू होते. व्हाल्व्हमधील विद्युतप्रवाहाचे संवहन हे मुक्त इलेक्ट्रॉन करीत असतात. त्यांचे नियंत्रण करून आपणास अनेक उपयुक्त परिणाम मिळविता येतात. हा मूलभूत स्वरूपाचा शोध एडिसननेच लावला होता. आजही तो विज्ञानात एडिसन-परिणाम या नावानेच ओळखला जातो.

एडिसनची तीव्र कल्पनाशक्ती, उपक्रमशीलता व प्रतिभा यांची ही उदाहरणे पाहून कोणाचेही मन स्तिमित होऊन जाते. कम्युनिस्ट रशियात एकेकाळी एक म्हण होती– "दहा राजकारण्यांपेक्षा एक तंत्रज्ञ हा जास्त लोकोपयोगी असतो." याचे प्रत्यंतर आपणास एडिसन याच्या जीवनावरून मिळते.

अशा या विलक्षण नवशोधकाचा जन्म ११ फेब्रुवारी १८४७ मध्ये मिलान या गावी अमेरिकेत झाला. त्याची आई नॅन्सी इलियट ही एक शाळा-शिक्षका होती. एडिसनचा स्वभाव पहिल्यापासूनच धडपडचा. सात वर्षांहून थोडा लहान असतानाच तो चुकून चक्क एका कालव्यात पडला होता. त्यातून तो कसाबसा वाचला. काही मुलांची अपघातापासून उपद्रव होण्याकडे प्रवृत्ती असते. इतर कोणाला जे अपघात होत नाहीत ते अशा मुलांना परतपरत होताना दिसतात. एडिसनला झालेल्या दुसऱ्या एका अपघाताची ही हकीकत पाहा– त्याच्या एका मित्राला त्याच्या स्केट-उपकरणाला लावलेला कातडचाचा पट्टा तोडून लहान करावयाचा होता. पट्टा तोडण्यासाठी त्याच्याजवळ फक्त कुऱ्हाडच उपलब्ध होती. त्याने एडिसनला हा पट्टा लाकडावर धरावयास सांगितला. अन् त्यावर कुऱ्हाडीने त्याने घाव घातला. त्याच्या नेमात झाली थोडी चूक. त्यामुळे या प्रयोगात एडिसनच्या एका बोटाचा काही भाग तुटला. एडिसन तसा खोडचाळ. एका शेजाऱ्याशी त्याची एक दिवस कुरबूर झाली. त्यामुळे त्याने रागावून त्याच्या अंगणातील गंजीला आग लावून दिली; पण त्याबद्दल एडिसनला खूप मार खावा लागला होता ही गोष्ट वेगळी.

एक दिवस संध्याकाळी एडिसनचा पत्ताच नव्हता. मग त्याचा शोध घेण्यासाठी त्याच्या घरातील लोक कंदिल घेऊन बाहेर पडले. तेव्हा त्यांना आढळले– हा पठ्ठ्या बदकाच्या अंड्यांवर आपण बसून ती उबवायच्या प्रयत्नात दंग झाला होता. ही अगदी विलक्षण गोष्ट होती असे कोणालाही वाटले असते. पण त्याच्या वडिलांना मात्र असे वाटले नाही. त्याचे हे चाळे बघून त्याच्या वडिलांचे मत झाले होते की, या मुलाला समजूतच कमी आहे. त्याच्या आईचे मत मात्र असे नव्हते.

याच काळातला त्याचा हा दुसरा प्रयोग पहा–





पूर्वीच्या काळी साईडलिट्झ पावडर या नावाचे एक औषध मिळायचे. या औषधाच्या पाकिटात निर-निराळ्या रसायनांच्या दोन पुड्या असत. त्या दोन्ही एक ग्लास पाण्यात एकामागून एक अशा टाकल्या की, त्यामुळे कार्बन-डाय-ऑक्साइड वायू निर्माण होऊन पाणी फसफसून वर येत असे. हे औषध ढाळक म्हणून वापरले जाई.

एडिसनच्या डोक्यात कल्पना आली, हे औषध एखाद्या माणसाला दिले तर त्याच्या पोटात गॅस निर्माण होईल अन् त्यामुळे तो रबराच्या फुग्यासारखा (हाय-ड्रोजन वायूने भरलेल्या) हवेत तरंगू शकेल. एडिसनने हा प्रयोग आपल्यावर न करता आपल्या एका मित्रावर केला होता; पण त्याचा परिणाम झाला भलताच. त्याला ते ढाळक म्हणून लागू पडले. याबद्दल या मित्राच्या वडिलांकडून खूप बोलणी मात्र एडिसनला खावी लागली होती.

सर्वांत आश्चर्याची गोष्ट म्हणजे एडिसनला शिक्षणाचा लाभ घेण्याची संधी कोठेच मिळू शकली नाही.[२] त्याच्या आईने त्यास लहानपणी एका प्राथमिक शाळेत दाखल केले होते खरे. पण अवघ्या तीन महिन्यांच्या अनुभवानंतर तिथल्या शिक्षकाचे मत झाले की, एडिसनची आकलन शक्ती निकृष्ट दर्जाची आहे. तो मंद बुद्धीचा आहे. म्हणून त्यांनी त्याला शाळेतून काढून टाकले. मग त्याच्या आईला त्याला घरीच शिकवावे लागले. कारण अन्य पर्यायच राहिला नव्हता. त्याची आई मूळची शिक्षिका म्हणून तिला हे काम अवघड वाटले नसावे.

या काळात एडिसनने वाचलेल्या पुस्तकांची यादी आज उपलब्ध आहे. त्यांमध्ये गिब्बन याचे रोमन साम्राज्याचा उदय व अस्त, ह्यूम याचा 'इंग्लंडचा इतिहास', न्यूटनचा 'प्रिन्सिपीया' व 'एक सायन्स डिक्शनरी' या पुस्तकांची नावे आढळतात. एडिसनची गणितात विशेष गती नव्हती. त्यामुळे त्याला 'प्रिन्सिपीया' हा ग्रंथ काही विशेष आवडला नाही. त्यामधली सायन्सची डिक्शनरी ही त्याला फार प्रिय होती.

त्या वेळी अमेरिकेत औद्योगीक क्रांतीची सुरुवात होत होती. सामान्य जनांची, विशेषत: कामगार वर्गाची आर्थिक स्थिती चांगली नव्हती. लोक दरिद्री असल्यामुळे त्यांच्या मुलांना लहानपणापासूनच अर्थार्जन करावे लागत असे. इंग्रजी भाषेत एक वचन आहे– 'मार्गात आलेल्या अडचणींचे रूपांतर संधीत करण्याची कला आशावादी तरुण जाणतो, पण निराशावादी मनुष्यासाठी संधीसुद्धा एक अडचण बनत असते.'

लहानपणी कष्ट करावे लागल्यामुळे मनुष्याला वास्तवाची अगदी पहिल्यापासून योग्य ओळख होत असावी; त्याचे मनही अधिक प्रबुद्ध होण्यासाठी या अनुभवांचे साहाय्य होत असावे. त्याच्यामध्ये आत्मविश्वास निर्माण होत असावा. अमेरिकन कादंबरीकार ओ हारा यांनी याच कालखंडाच्या आसपास जीवन व्यतित करणाऱ्या एका तरुणाची जीवनकथा लिहिली आहे. ती कथा व एडिसनची जीवनकथा यांची तुलना केल्यास आपणास वरील विचारासाठी प्रत्यय मिळतो, असे मला वाटते.

एडिसन वयाच्या १२ व्या वर्षापासूनच कामाला लागला. तो लोकांच्या घरी वर्तमानपत्रे टाकायचे काम करी. यासाठी त्याला आगगाडीतून थोडा प्रवास करावा लागे. फेरीवाला बनून तो आगगाडीमध्ये पेपरमींटही विकत असे.

त्याच आगगाडीने रोज प्रवास करीत असल्यामुळे त्याच्या ओळखी झाल्या होत्या. त्या वेळच्या आगगाड्यांतून गर्दी अगदीच कमी असे. त्यामुळे तो गाडीच्या एका डब्यात आपली एक प्रयोगशाळा थाटू शकला होता. इथेच त्याने एक छपाई यंत्र आणून ठेवले होते! त्यावर तो "हेराल्ड" नावाचे एक साप्ताहिक छापून प्रसिद्ध करीत असे. रेल्वे गाडी वाटेतील सर्व लहान-मोठ्या स्थानकांवर थांबतथांबत आपले शेवटले गाव गाठायची. या लहान गावी भाजीपाला खरेदी करून एडिसन त्याची विक्री डेट्राइट या शहरी करीत असे.

या सर्व धडपडींतून तो वर्षाला ६०० डॉलर कमावीत असे. या सर्व उलाढाली केल्यानंतर कोणासही वाटेल की, एडिसन आपला उरलेला वेळ विश्रांती किंवा गप्पासप्पा मारण्यात घालवीत असेल; पण तसे होत नव्हते. रोज संध्याकाळी तो शहरातील सार्वजनिक

---

२. एका विचारवंताचे प्रतिपादन आहे. एखाद्या मनुष्याला शिक्षण घेण्याची संधी मिळाली नाही, तर त्याला आपल्या बुद्धीचा उपयोग करणे अनिवार्य होते.





वाचनालयात जाऊन वाचन करीत बसे. त्याच्या साप्ताहिकासाठी मजकूर जमविण्याची प्रेरणापण या त्याच्या कार्यक्रमामागे असावी असा एक अंदाज आपण करू शकतो.

एडिसनच्या " दैवाने " त्याला त्याच्या पंधराव्या वर्षी एक चांगला हात दिला. एक मुलगा धावत्या रेल्वे-गाडीखाली सापडत होता. एडिसनने त्याला हात देऊन वाचवला होता. या मुलाच्या वडिलांना एडिसन-बद्दल कृतज्ञता वाटली. त्याने त्यास टेलिग्राफ यंत्र कसे चालवावयाचे याचे संपूर्ण शिक्षण दिले. एडिसनमध्ये हस्तकौशल्य उत्तम प्रतीचे. त्यामुळे तो लवकरच या व्यवसायात एक कुशल यंत्रज्ञ बनला. त्याला एका टेलिग्राफ ऑफिसात नोकरीपण मिळाली.

त्याची तांत्रिक जिज्ञासा सदैव जागृत. त्यामुळे टेलिग्राफ योजनेतून संदेश पाठवला असता तारेमधून प्रत्यक्षात काय प्रवास करीत असते ? यांसारखे अनेक प्रश्न तो आपल्या ऑफिसातील वरिष्ठांना विचारा-वयाचा. या सर्व प्रश्नांची उत्तरे वरिष्ठांस देता येतच होती असेही नव्हते. (भारतातील विद्वानांनी इंग्रजाची टेलिग्राफ योजना पाहिली तेव्हा त्यांनी कयास केला होता. हातात कंदिल घेऊन या तारांवरून एक बाहुली नाचत जाऊन संदेश दुसऱ्या ठिकाणी पोचवीत असते). अशा वेळी एडिसनचा वरिष्ठ विनोद करून वेळ मारून नेत असे. उदा., एका वरिष्ठाने त्याला असा खुलासा दिला होता, 'तरुण मुला तू अशी कल्पना कर, की ही योजना म्हणजे एक प्रचंड कुत्रा आहे. त्याचे तोंड आहे एका शहरात तर त्याची शेपटी आहे दुसऱ्या शहरात. एका शहरातील कुत्र्याची ही शेपटी मी जर ओढली तर तो कुत्रा भुंकतो पण तो दुसऱ्या शहरात असे आहे याचे कार्य.'

या वरिष्ठांना टेलिग्राफ योजनेबद्दल जेवढे ज्ञान होते, त्यापेक्षा किती तरी पटींनी अधिक माहिती एडिसनने अनुभवाने मिळवली होती. अन् याची परीक्षा लवकरच झाली.

इ. स. १८७८ मध्ये एडिसनची बदली बोस्टन शहरातील एका मोठ्या टेलिग्राफ ऑफिसात झाली. तिथल्या लोकांनी त्याची गंमत करण्यासाठी त्यास एका अवघड केंद्रातून येणारे संदेश घेणाऱ्या यंत्रावर बसविले. या केंद्राचा संदेश-प्रेषक सर्वांत वेगाने काम करणारा म्हणून त्या गावात प्रसिद्ध. या मनुष्याला जेव्हा कळले की, आपले संदेश घेण्यासाठी, एका नवीन यंत्रज्ञाची नेमणूक केली आहे तेव्हा तो जास्तच ईर्षेने त्याची फजिती करण्याचा प्रयत्न करू लागला. आपल्या नेहेमीच्या वेगापेक्षाही जास्त त्वरेने त्याने संदेश पाठवून बघितले. नंतर घोटाळ्यात पाडू शकणारे संदेश पाठवून एडिसनला चकविण्यासाठी त्याने आपल्याकडून भरपूर प्रयत्न केला. एडिसन त्याला पुरून उरला अन् शेवटी तर त्या मनुष्यावरच उलटी कुरघोडी करण्यात सफल झाला.

इथल्या कार्यालयातच त्याने आपली झुरळ-संहारक विद्युत योजना बनवली होती. येथे येणारे सर्व कर्मचारी दुपारच्या वेळी खाण्यासाठी डबा घेऊन यावयाचे. कार्यालयात झुरळे फार. त्यांपासून आपल्या डब्याचा बचाव करण्यासाठी ते डबा भिंतीवर अडकवून ठेवीत. काही वेळाने ही नवीन मानवी क्लृप्ती झुरळांच्या लक्षात आली असावी. ती भिंतीवर चढून त्याकडे जावयाचा प्रयत्न करू लागली. अशा झुरळांचा नाश करण्यासाठी एडिसनने ती आपली योजना तयार केली होती. जमिनीवरून डब्याकडे येऊ पाहणाऱ्या झुरळांच्या वाटेत त्याने दोन लहान पत्रे एकमेकांना समांतर पण एकमेकांपासून अगदी थोड्या अंतरावर असे एका लाकडी पट्टीवर उभे केले, या दोन पत्र्यांची टोके तारेच्या साहाय्याने एका बॅटरीच्या दोन विद्युत-अग्रांना जोडली होती. झुरळ या दोन पत्र्यांतील अरुंद वाटेतून चालू लागले की, त्याच्या अंगाचा स्पर्श दोन्ही पत्र्यांना एकाच वेळी व्हावयाचा. त्यामधून एक क्षणिक विद्युत प्रवाह वाहू लागून तो त्यांना जाळून टाकत असे.

एडिसनचा वरिष्ठ 'मानवतावादी' होता. झुरळाचा अशा प्रकारे संहार करणे त्याला मानवले नाही. त्याने एडिसनला हे यंत्र वापरण्यास बंदी केली; पण आपल्या खाद्यपदार्थांचे झुरळांपासून रक्षण कसे करावयाचे याविषयी काही पर्यायी विचार किंवा योजना त्याने सुचविली नाही. उच्च ध्येयवादी मनुष्याची वागणूक इतर मानवी क्षेत्रांत अशा प्रकार-चीच बहुधा दिसते. हे लोक स्वतः काही करीत नाहीत. दुसरा कोणी काही करू लागला तर त्यावर आपल्या 'उच्च' विचारांचे निर्बंध दुसऱ्यांवर घालाव-यास नेहमीच तयार असतात. गावातील गरीब लोक रानातील झाडेझुडपे चोरून आणून त्यांचा जळणासाठी

अनुक्रमणिका

उपयोग करतात. पण त्यामुळे पर्यावरणाचा समतोल बिघडतो. याचा पाऊसपाण्यावर विपरीत परिणाम होतो. त्यामुळे असे करण्यावर बंदी घातली जाते. पण त्यांनी जळणासाठी काय वापरावे याबद्दल सूचना केली जात नाही. व्यवस्थापण केली जात नाही.

इथेच काम करीत असताना एडिसनने फॅराडे याच्या इलेक्ट्रिसिटी या पुस्तकाचा अभ्यास केला. इलेक्ट्रिसिटीच्या संदर्भात एक कूट प्रश्न पुढे येतो. इलेक्ट्रिसिटीचा शोध थेलीज या ग्रीक विद्वानाने इ. स. पूर्वी ६०० वर्षे आधी लावला होता. ॲरिस्टॉटल पठडीच्या लोकांनी 'एक प्राणिजन्य चमत्कारिक ऊर्जा' असे वर्गीकरणपण करून टाकले होते ! पण मनुष्य विजेचा वापर करावयास शिकला त्यानंतर जवळजवळ अडीच हजार वर्षांनंतर अन् या कार्याची सुरुवात फॅराडे व एडिसन यांच्या संशोधनामुळेच झाली हे त्यामागील वैशिष्टच. मानवाला यासाठी इतक्या दीर्घ काळपर्यंत वाट का पाहावी लागली ? असा प्रश्न पुढे येतो.

एडिसनने फॅराडे याच्या पुस्तकापासून मिळवलेल्या ज्ञानाचा प्रत्यक्ष उपयोग करण्यास लागलीच सुरुवात केली.[३] सध्याच्या ग्राहकभांडारातून हिशेब करण्यासाठी एक यंत्र असते. ग्राहकाने घेतलेल्या वस्तूंची किमतीसह यादी त्यावर छापता येते. यास स्ट्रिपचार्ट रेकॉर्डर असे म्हणतात. त्या वेळी अमेरिकेत कंपनी-शेअरच्या खरेदीविक्रीला खूप वाव होता. हा व्यवहार करणाऱ्या कंपनीच्या कार्यालयात निरनिराळ्या गावांतील शेअरच्या अद्ययावत बाजारभावाविषयी माहिती टेलिग्राफ द्वारा सतत येत असे. या माहितीचे एका कागदाच्या पट्टीवर सतत मुद्रण करीत जाणारे स्वयंचलित यंत्र एडिसनने शोधून काढून तयार केले.

या आपल्या यंत्राची जाहिरात व विक्री करण्यासाठी एडिसन शेअरचा धंदा करणाऱ्या एका मोठ्या कंपनीत आपले यंत्र घेऊन गेला. जनरल लेफर्ट्स या कंपनीचे संचालक होते.

लेफर्ट्स यांनी एडिसनचे म्हणणे ऐकून घेतले व त्याला आपली अडचण सांगितली. त्यांच्या कंपनीत असणारे टेलिग्राफचे यंत्र नीट काम देत नव्हते. त्यांनी हे यंत्र अनेक कारागिरांना दाखविले होते; पण त्यांपैकी कोणीही ते दुरुस्त करू शकला नव्हता.

आपण किती प्रगत आहोत हे दाखविण्यासाठी काही संस्था किंवा लोक परदेशांतून अतिशय अद्ययावत अन् सुविकसित अशी यंत्रसामग्री आयात करीत असतात. या यंत्रांचा वापर कसा करावा यासाठी प्रत्यक्ष अनुभवाने मिळविलेले ज्ञान लागते, त्याची देखभाल कशी करावयाची यासाठीपण अनुभव लागतो. या दोन्ही प्रकारचे ज्ञान नसल्यामुळे अशा यंत्रयोजना बंद पडतात. अन् शेवटी म्युझियममधील वस्तूंप्रमाणे कपाटाचा आश्रय घेतात.

यूरोप अन् भारत यांमधील तांत्रिक प्रगतीमधील एक महत्त्वाचा फरक मला वाचावयास मिळाला होता. प्रत्येक औद्योगीक क्रांती संपन्न होण्यापूर्वी २००–३०० वर्षे यूरोपात यांत्रिक घडयाळाचा शोध लागला होता. अचूक काम करणाऱ्या कारागिरांची एक मोठी परंपरा तेथे निर्माण झाली होती. बाष्पइंजिनाचा शोध लागल्यानंतर कारखाने शहरात सुरू झाले. पण ती यंत्रणा राबविणारे इंजिनीअर या परंपरेत शिकलेले कारागीर होते म्हणजे औद्योगिक क्रांती गावातून शहरात गेली. भारतामध्ये बरोबर उलटी प्रक्रिया झालेली दिसते. येथील बहुसंख्य इंजिनीअर पांढरपेशा वर्गातून निर्माण झालेले आहेत. त्यांच्यापाशी अजून तरी अनुभवांपेक्षा पुस्तकी ज्ञानच अधिक आहे. त्यामुळे इथे परदेशांतून आणलेल्या यंत्रसामग्रीचा वापर योग्य प्रकारे होत नसावा; या यंत्रांची देखभाल पण योग्य प्रकारे होत नसावी असे एक कारण देण्यात आले आहे. हे कारण किती प्रमाणात यथार्थ आहे याविषयी आणखी संशोधन होणे आवश्यक आहे, असे मात्र वाटते.

तंत्रज्ञानाचा प्रसार विद्यार्थ्यांमध्ये करण्यासाठी एडिसन-केलॉग फौंडेशनने लोकार्थी विज्ञानावर काही पुस्तिका काढल्या आहेत. त्यांपैकी एकीमध्ये व्यक्त केलेल्या विचारांची या संदर्भात आठवण होते. त्याच्या मते मानवी जीवनातील सर्व क्षेत्रांत तंत्रविद्येचा एवढ्या मोठ्या प्रमाणात सहभाग होऊ लागला आहे की, आजच्या मनुष्याला निव्वळ भाषिक किंवा सांस्कृतिक साक्षरता असणे पुरे होत नाही. प्रत्येक मनुष्याला (मग त्याचा व्यवसाय काहीही असो) एका किमान

---

३. आपले आकलन वाढविण्यासाठी एडिसनने प्रयोगशाळेत स्वत: अनेक प्रयोग करून पाहिले. यांपैकी काही प्रयोगांची माहिती मी माझ्या 'हे प्रयोग करून पहा' या पुस्तकात दिली आहे.

दर्जाचे तांत्रिक हस्तकौशल्य (स्किल, ज्ञान नव्हे) आवश्यक झाले आहे. हे जर नसेल तर त्याचा सध्याच्या तंत्रविद्या प्रभावीत अशा सामाजिक अवस्थेत निभावच लागणार नाही. तो आपले जीवन समाधानकारकपणे जगूपण शकणार नाही. या गोष्टीचे आकलन आपल्या शिक्षणतज्ज्ञांना झालेले दिसत नाही. आजच्या जगात विज्ञानाला फार महत्त्व आहे असे ते प्रतिपादन करताना आढळतात; पण ते जे अभ्यासक्रम तयार करतात त्यामध्ये मात्र "मानव्य" विषयांना सर्वाधिक महत्त्व दिलेले असते.

जनरल लेफर्ट्स याच्या कार्यालयात टेलिग्राफचे यंत्र होते, पण त्याची योग्य देखभाल घेऊन ते चालू स्थितीत कसे ठेवायचे असे ज्ञान असणारा मनुष्य कार्यालयात नव्हता. नादुरुस्त यंत्र नीट कसे करावयाचे हे जाणणारा कारागीर गावात नव्हता. त्यांनी एडिसनला विचारले,

'हे आमचे यंत्र तुम्ही नीट करून देऊ शकाल काय ?'

एडिसनने ते काम स्वीकारले अन् थोडचाच दिवसांत त्याच्या खटपटीमुळे ते यंत्र नीट चालू लागले.

ज. लेफर्ट्स एडिसनवर खूष झाले. त्यांनी त्यांच्या कार्यालयात सुपरिटेन्डन्ट म्हणून नेमणूक केली. यंत्र सतत चालू राहील हे बघावयाचे काम एडिसनवर सोपविण्यात आले. एडिसनने हे काम तर केलेच पण त्या यंत्रणेत आणखी खूप सुधारणा करून दाखविल्या.

ज. लेफर्ट्स यांनी एडिसन याची एवढ्यावरच बोळवण केली नाही. अमेरिकेत गुणाची कदर कशी त्वरित केली जात होती हे पाहण्यासारखे आहे. कारण आजसुद्धा ही प्रवृत्ती अमेरिकेत ज्या प्रमाणात दिसते त्या प्रमाणात भारतात दिसत नाही. भारतातील शासकीय यंत्रणेत प्रत्यक्ष काम करतो एक अन् त्या कामाबद्दल बक्षीस दिले जाते, सन्मान केला जातो दुसऱ्याचा. असा प्रकार भारतात अनेक वेळा दिसतो. अमेरिकेत संशोधन करून ज्यांनी नोबेल पारितोषिक मिळवले अशा डॉ. खोराना यांची भारतातील एक शासकीय यंत्रणेतील दुसऱ्या श्रेणीच्या पदासाठीसुद्धा निवड होऊ शकली नव्हती, ही गोष्ट बरेच काही सांगून जाते.

जनरलनी एडिसनला विचारले, 'तुम्ही केलेल्या दुरुस्तीच्या कामाबद्दल तुम्हाला किती मोबदला मिळावा अशी तुमची अपेक्षा आहे ? व्यापारी जगाबद्दल तरुण एडिसनचे अज्ञान किती प्रचंड होते हे पाहण्यासारखे आहे. एडिसनने लिहून ठेवले आहे,

'मी त्या वेळी ५ हजार डॉलर मागावयाचे ठरविले होते; पण मला काय वाटले कुणास ठाऊक मी जनरल साहेबांनाच उलट विचारले,

"तुमच्या मनात मला किती रक्कम द्यावी अशी कल्पना आहे ?"

"समजा, तुम्हाला आम्ही ४० हजार डॉलर देऊ केले तर तुम्ही काय म्हणाल ? "

एडिसनने लिहिले आहे : रकमेचा हा आकडा ऐकून क्षणभर माझी शुद्धच हरपली होती. तरी मी धीर करून कष्टाने म्हणालो,

'हां ! मला ही रक्कम योग्य अशीच वाटतीये.'

शेअर कंपनीने त्याला ही रक्कम चेकने दिली. बँकेत जाऊन चेकचा भरणा करण्यासाठी चेकवर सही करावी लागते ही गोष्टदेखील एडिसनला माहिती नव्हती. बँकेत पैसे ठेवता येतात ही गोष्टपण अज्ञात होती. त्यामुळेही एक नाट्य घडले.

एडिसन पैसे रोख घेऊन घरी आला खरा. पण हे पैसे कोणी तरी चोरील या भीतीने त्याला रात्रभर झोप लागली नाही. मग त्याने जनरलसाहेबांचा सल्ला घेतला व त्यांच्या सूचनेप्रमाणे बँकेत आपल्या नावाचे एक खाते उघडून हे सर्व पैसे तेथे ठेवले तेव्हा कोठे त्याची काळजी संपली.

अशा प्रकारे वयाच्या फक्त २३ व्या वर्षी एडिसन हा नवशोधक एक पैसेवाला उद्योजक बनला.

त्याने पुढल्याच वर्षी मेरी स्टीलवेल हिच्याशी लग्न केले.

वयाच्या २९ व्या वर्षी त्याने न्यू जर्सी येथे मेन्लो पार्कमध्ये अमेरिकेतील पहिली संशोधन प्रयोगशाळा स्थापन केली– ही त्याची प्रयोगशाळा त्या काळातील सर्व आधुनिक उपकरणांनी सज्ज अशी होती. तीमध्ये काम करण्यासाठी तंत्रज्ञ होते, वैज्ञानिक होते.

एडिसन म्हणायचा, 'एखादा लहान नवशोध लावण्यासाठी मला दहा दिवस पुरे होतात. मोठ्या नवशोधासाठी मात्र प्रसंगी सहा महिनेसुद्धा लागू शकतात.' यावरून आपणास दोन निष्कर्ष काढता येतात.

एडिसनची उपक्रमशीलता फार उच्च दर्जाची

होती. त्याच्या प्रयोगशाळेत सर्व प्रकारच्या तांत्रिक सुविधा उपलब्ध होत्या. तंत्रज्ञ होते.

प्रयोगशाळेची स्थापना केल्यानंतरच्या पहिल्या वर्षातच एडिसनने टेलीफोनसाठी वापरण्यास योग्य असा एक संवेदनक्षम मायक्रोफोन (बोलायचे यंत्र) शोधून काढला. त्याचा हा नवशोध वेस्टन युनियन या टेलीफोन कंपनीने एक लाख डॉलरला विकत घेतला.

त्यानंतर दोन वर्षांनी (इ. स. १८७९) त्याने दीर्घ संशोधनानंतर विजेच्या दिव्याचा (मानवासाठी) अत्यंत क्रांतिकारी असा शोध लावला. या संशोधनात त्याला एक हजारापेक्षा अधिक प्रसंगी अपयश आले होते; पण तो त्यामुळे निरुत्साही झाला नाही तो म्हणायचा,

'या प्रयोगामुळे त्या हजार रीती या प्रयोगासाठी उपयुक्त नाहीत ही एवढी निश्चित माहिती मिळाली ही गोष्ट काही कमी महत्त्वाची नाही.' कोणत्याही कामासाठी प्रत्यक्षात प्रज्ञावंत फक्त एकच टक्का प्रतिभा वापरतो. उरलेल्या ९९ टक्क्यांसाठी त्याला घाम गाळावा लागून कष्ट करावे लागतात, असे त्याचे प्रतिपादन होते. त्याला काही लोक वेडा पीर म्हणत. त्यासाठी त्याच्या प्रसंगी 'विक्षिप्त' वाटणाऱ्या अशा कल्पनाच कारणीभूत असत.

काही लोकांच्या मते एडिसनचा हा शोध मानवजातीसाठी युगकारक असा म्हणता येईल. त्यामुळे मनुष्याच्या जीवनाचा आकृतिबंधच बदलून गेला. क्रांतिकारी बदल घडवून आणणारे असे ऐतिहासिक शोध म्हणून शेतीचा शोध, धातुशुद्धिकरण प्रक्रियांचा शोध, छपाई यंत्राचा शोध यांबरोबर या शोधाचा उल्लेख करता येईल.

घरोघरी विजेचा पुरवठा केला गेल्यामुळे आणखीन एक फायदा झाला. विज्ञान व तंत्रविद्या गावागावांतील सामान्य लोकांपर्यंत जाऊन पोचले.

या शोधामुळे मनुष्याचे जीवन कमी कष्टाचे, जास्त समृद्ध असे होण्याची प्रक्रिया प्रथम पाश्चिमात्य देशांत व नंतर जगातील इतर देशांत वेगाने सुरू झाली. या महान संशोधकाचा मृत्यू १८ ऑक्टोबर १९३१ रोजी ८४ वर्षांच्या दीर्घ यशस्वी जीवनानंतर झाला.

अनेकांचे मत आहे की, अमेरिकन देशाची आजची समृद्ध, औद्योगीक दृष्ट्या बलवान अशी ही स्थिती घडवून आणण्यात एडिसनचा फार मोठा वाटा होता. औद्योगीकरण करून देशातील लोकांच्या किमान गरजा पुरविण्यासाठी आवश्यक अशा वस्तूंचे उत्पादन यासाठी जगातील सर्व देशांनी अमेरिकेचे उदाहरण आपला आदर्श म्हणून मान्य केले आहे. यासाठी प्रत्येक देशात एडिसनसारखे प्रतिभावान, प्रज्ञावंत नवशोधक निर्माण होणे आवश्यक झाले आहे. यासाठी एक एडिसन पुरे पडणार नाही. असे अनेक एडिसन लागणार आहेत. शिक्षण देऊन किंवा चर्चासत्रे आयोजित करून आपणास एडिसन निर्माण करता येणार नाहीत. देशात सुदैवाने एखादा एडिसन निर्माण झाला, तर त्याच्या विकासाला, कर्तृत्वाला भरपूर वाव मिळेल अशी परिस्थिती मात्र आपण निश्चितपणे निर्माण करू शकतो.

एडिसनने लावलेले विशेष महत्त्वाचे इतर नवशोध अन् केलेली कार्ये यांची यादी पुढे दिली आहे—

इ. स. १८७९– वीजपुरवठा योजनेची पहिली प्रतिकृती मेन्लो पार्कमध्ये सज्ज करण्यात आली.

इ. स. १८८२– एडिसनने जगातील पहिली व्यापारी वीजपुरवठा योजना लंडनच्या उपनगरात प्रस्थापित केली.

इ. स. १८८३– अमेरिकेतील पहिली शहर वीजपुरवठा योजना एडिसनने प्रस्थापित केली.

इ. स. १८८३– एडिसनपरिणामाचे पेटंट घेतले. या शोधापासूनच रेडिओ व्हॉल्व्हचा शोध लागला. म्हणजे इलेक्ट्रॉनिक्स या नवीन तंत्रविद्येची सुरुवात झाली.

इ. स. १८८५– चालती रेल्वे गाडी अन् स्थानक यांमध्ये विद्युत तरंगांद्वारे संपर्कयोजनेचा शोध.

इ. स. १८८९– पहिला प्रयोगात्मक चलत्‌चित्रपट बनविला.

इ. स. १८९६– फ्लुओरेसंट दीप्त नलिकेचा शोध.

इ. स. १८९६– एडिसन संग्राहक बॅटरीचा शोध.

इ. स. १९१२– बोलपटाचा शोध.

विज्ञानयुग साधारणपणे इ. स. १७०० पासून सुरू झाले. त्यामुळे मानवाच्या ज्ञानात प्रचंड भर पडली, त्याच्या जीवनात कष्टाचे प्रमाण कमी झाले, तो जास्त सुखमय, समृद्ध जीवन जगू लागला असे आपणास वर्णन करता येते. वास्तविक परिस्थिती वरील वर्णना-

प्रमाणेच होती. तीमध्ये काही नवीन दोष निर्माण झाले नाहीत याबद्दल काही विचारवंतांनी शंका घेतल्या आहेत. त्यांनी या युगात लागलेल्या नवशोधांची एक जंत्रीच तयार केली आहे.

कालखंड	महत्त्वाच्या शोधाची संख्या
१७००–१७५०	१७०
१७५०–१८००	३४४
१८००–१८५०	८६१
१८५०–१९००	११५०

या विचारवंतांच्या मते : औद्योगिक क्रांतीमुळे देशामध्ये तर्कवादाचे, बुद्धिवादाचे प्राबल्य वाढू लागले. त्या प्रमाणात मनुष्याची श्रद्धा कमी होत गेली. त्याबरोबरच त्याच्या मनातील जीवन-प्रेरणांचा जोरपण कमी होत चाललेला दिसतो. मनुष्याला आवश्यक अशा उत्पादना-मध्ये कष्टाचे काम ज्या प्रमाणात यंत्रे उचलू लागली त्या प्रमाणात त्याच्या मानसिकतेवरही परिणाम झाल्यावाचून राहिला नाही. सतत पिसाटाप्रमाणे कार्य करीत राहणे, यांत्रिक जगात शोध लावण्याच्या मागे लागणे, अधिक काम, कमी खर्चात अधिक चांगले कसे करता येईल या विचाराच्या ओढीमुळे तो सतत प्रयत्न करू लागला. नुसता प्रयत्नच नाही, तर त्याच्या मानसिकतेला एक प्रकारची अपरिहार्यता, एक प्रकारचा पिसाटपणा दिसू लागला आहे. विश्रांती किंवा चिंतन यांना या नव्या युगात दुय्यम स्थान देण्यात येऊ लागले. त्याच्या जीवनाचे वाढत्या प्रमाणात यांत्रिकीकरण होऊ लागले आहे.

एडिसनच्या कार्याचे मूल्यमापन करण्याच्या प्रक्रियेत वरील विचारांचापण समावेश करण्यात यावा असे मात्र म्हणावेसे वाटते. कारण कोणत्याही प्रवृत्तीचा अतिरेक झाला तर त्यापासून नवे निराळे कूटप्रश्न निर्माण होत असतात. हे खरे वाटते.

आता एक शेवटला मुद्दा. इंग्लंडमधील लॉर्ड केल्व्हिन यांना एकाने विचारले होते : इंग्लडमधील एडिसनसारखे नवसंशोधक का निर्माण झाले नाहीत ?

एडिसनसारखा एडिसन हाच एकमेव मनुष्य होता म्हणजे त्याच्यासारखा अन्य कोणी झालाच नाही, होणे शक्यच नव्हते असे उत्तर लॉर्ड केल्व्हिन यांनी दिले होते.

पण त्याच्यासारखा मनोभाव (टेंपर) किंवा गुणप्रवृत्ती (टॅलेंट) असणारे नवसंशोधक प्रत्येक देशात निर्माण होण्याची आवश्यकता मात्र स्पष्टपणे लक्षात येते. त्यासाठी आपल्या देशातील वातावरण योग्य आहे काय ? असा एक प्रश्न आपल्या मनाशी येतो.

विज्ञानात अभिव्यक्त होणाऱ्या उपक्रमशीलता, निर्माणकता या प्रवृत्तींना मानवी जीवनात जेवढे महत्त्वाचे स्थान दिले पाहिजे, तेवढे कोणत्याही देशात (अन् विशेषत: भारतात) दिले जात नाही, ही गोष्ट मात्र स्पष्टपणे कळते. आजच्या मानवासमोरील बहुतेक सर्व प्रश्न तांत्रिक स्वरूपाचे आहेत; पण याबाबतीत सर्व महत्वाचे निर्णय राजकारणी घेत असतात. धनसंपत्तीचे दान हिशोब-तपासनिसांना देण्यात येते, नवशोधकाला नाही. साहित्यात मान दिला जातो तो चिकित्सक टीकाकारांना. अशी परिस्थिती पूर्वीपण अस्तित्वात असावी कारण संत तुकारामांनी याचे चांगले वर्णन केले आहे–

नका दंतकथा येथे सांगो कोणी
कोरडे ते मानी बोल कोण
अनुभव येथे पाहिजे साकार
न चलती चार आम्हापुढे
तुका म्हणे तेथे पाहिजे जातीचे
येरा गबाळाचे काम नोहे



अनुक्रमणिका

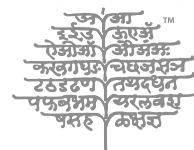
मार्क्सचे मानवी स्वातंत्र्याचे नीतिशास्त्र

मुरलीधर पवार

नीती आणि नीतिमीमांसा यांचा अनेक विचारवंतांनी अनेकविध दृष्टिकोणांतून विचार केलेला आढळतो. सामान्यपणे नैतिकता व नीतिमीमांसा या संकल्पना काहीएक निश्चित स्वरूपाची तत्त्वमूल्ये, नैतिक सिद्धान्त सूचित करीत असतात असे मानले जाते. या संकल्पनांचे अस्तित्व माणसाच्या सामाजिक जीवनापासून स्वतंत्र असते असे या भूमिकेत गृहीत धरलेले असते. या भूमिकेला चिद्वादी भूमिका म्हटले जाते. याखेरीज नीती आणि नीतिमीमांसा यांच्याकडे पाहण्याची अनुभववादी भूमिका आहे. हे अनुभववादी आकलन व्यक्तीच्या बोधात्मक ज्ञानक्षमतेवर आधारलेले असते. तसेच, या संकल्पनांचा विज्ञाननिष्ठ भूमिकेतून विचार केला जातो. या भूमिकेला प्रत्यक्षार्थवादी भूमिका म्हटले जाते. या तीनही भूमिकांहून मार्क्सची भूमिका वेगळी आहे. नीती व नीतिमीमांसा यांचा विचार मार्क्स ऐतिहासिक भौतिकवादी दृष्टिकोणातून वेगळ्या पद्धतीने करतो. या वेगळ्या पद्धतीमुळेच नैतिकतेसंबंधीची मार्क्सची भूमिका वादग्रस्त झाली आहे.

म्हणूनच मार्क्सची नैतिकतेसंबंधीची भूमिका समजून घेताना आपल्याला त्याची 'सामाजिक वास्तवाची' संकल्पना प्रथम समजून घेतली पाहिजे. मार्क्सच्या दृष्टीने सामाजिक वास्तवाचा अर्थ अधिक व्यापक व सखोल आहे. निसर्ग, वस्तू, विविध मानवी उपक्रम, या उपक्रमांतून व कृतिशीलतेतून माणसाने विविध क्षेत्रांत विविध स्वरूपाची केलेली मूर्त व अमूर्त निर्मिती, तसेच, प्रत्यक्ष समाजजीवन... इत्यादी घटक व त्यांचे परस्परसंबंध यांचा तो सामाजिक वास्तवामध्ये अंतर्भाव करतो, व त्यांचा वेगवेगळ्या अंगांनी विचार करतो. या घटकांचे अस्तित्व बाह्य व स्वतंत्र असले, तरी हे वास्तव मानवनिर्मित आहे; मानवी कृतिशीलतेमुळे या वास्तवामध्ये परिवर्तन घडत असते असे मार्क्स प्रतिपादन करतो. निसर्गाचे प्राथम्य किंवा अग्रक्रम तो नाकारित नाही; पण निसर्ग व सामाजिक वास्तव यांचे अस्तित्व मानवी जीवनापासून विलग करून त्यांचा स्वतंत्रपणे विचार करता येणार नाही असेही तो बजावतो. हे बाह्य वास्तव मानवाच्या इंद्रियग्राही संवेदनशीलतेमुळे, स्पर्शामुळे बदलले आहे, व नित्य बदलत आहे. वास्तवाच्या या दोन बाजूंचे, म्हणजे, वस्तुजात व मानवी इंद्रियग्राही संवेदनशीलता यांचे संबंध परस्परांमध्ये गुंतलेले आहेत हे तो आग्रहाने मांडतो.[१] मार्क्सच्या टीकाकारांनी त्याच्या सामाजिक वास्तवाच्या संकल्पनेचा गंभीरपणे विचार करून ती समजून घेण्याचे टाळलेलेच आहे. परंतु या संदर्भात काही तरी भूमिका घेणेही तितकेच आवश्यक होते. म्हणून, मार्क्सने आपला विश्वविषयक दृष्टिकोण स्पष्ट करण्यासाठी जी भाषा, जे प्रमेयार्थ व संज्ञा वापरल्या, त्यांचा विशिष्ट अर्थ व त्यामागील मार्क्सचा तत्त्वव्यूह समजून न घेता त्यांनी तो आपल्याला अभिप्रेत असलेल्या अर्थाच्या साच्यात कोंबून मर्यादित तरी केला, किंवा तो कसा चुकीचा आहे, हे सांगण्याचा प्रयत्न केला.

आता मार्क्सला अभिप्रेत असलेल्या सामाजिक वास्तवाचे व्यवच्छेदक स्वरूप काय आहे ते पाहू. हे सामाजिक वास्तव सुट्या, असंलग्न, स्वतंत्र सामाजिक घटकांची मिळून बनलेली गोळाबेरीज नाही. हे घटक सामाजिक वास्तवामध्ये एकमेकांशी अपरिहार्यपणे जोडलेले संबंध असतात. म्हणून, मानवी नैतिकतेसंबंधी मार्क्सची भूमिका समजून घेताना त्याने सामाजिक वास्तवाची ज्या पद्धतीने मीमांसा केली आहे, ती समजून घेण्याची गरज आहे. ज्या विषयाचे, वस्तूचे, घटकाचे विश्लेषण करायचे आहे, किंवा त्याचा अर्थ समजून घ्यायचा आहे, तो केवळ संकल्पनात्मक पातळीवर न घेता त्यांच्या संबंधात्मक मूर्त रूपातच घ्यायला हवा. तरच माणसामाणसांतील वरवर दिसणाऱ्या संबंधांमागे काय लपलेले आहे ते समजू शकेल. मार्क्सच्या भांडवली समाजव्यवस्थेच्या आकलनाचेच उदाहरण घेता येईल. 'भांडवल'





या महत्त्वाच्या घटकाचे स्वरूप यादृष्टीने पाहता येईल. 'भांडवल' ही केवळ एक वेगळी पृथक् भौतिक वस्तू नाही. 'भांडवल' म्हणजे एक निश्चित स्वरूपाची सामाजिक संबंधव्यवस्था व सामाजिक प्रक्रिया असते. या प्रक्रियेमध्येच श्रमशक्ती (labour) व भांडवल, मजुरी व नफा या घटकांमधील संबंधांचे स्वरूप आपल्याला समजून घेता येते. कारण हे संबंध 'भांडवल' या संकल्पनेमध्येच अंतर्भूत असतात. हे संबंध खरे तर एकसंघ समाजवास्तवाच्या अस्तित्वाचे निदर्शक असतात. परंतु सर्वसाधारणपणे आपण या समाजघटकांना तार्किक दृष्टया स्वतंत्र अस्तित्व बहाल करतो. याप्रमाणे या समाजघटकांना एकमेकांपासून स्वतंत्र अस्तित्व असते असे आपण एकदा मानले, की त्या घटकांच्या संयोगाचे किंवा एकात्मतेचे आपले विश्लेषण यांत्रिक बनते. समाजव्यवस्थेच्या घटकांची अंगभूत एकात्मता आगंतुक किंवा आकस्मिक बनते. तिचे अस्तित्व तात्कालिकच राहते. त्यामुळे तिचे स्वरूप प्रत्येकवेळी स्पष्ट करावे लागते, व त्याचे समर्थनही करावे लागते. याचा परिणाम असा होतो की आपल्याला कार्यकारणभावाच्या आधाराने समाजवास्तवातील घटनांचा अर्थ लावण्याचा अविरत प्रयत्न करावा लागतो. कारण व परिणाम यांना विलग करण्याची गरज निर्माण होते. प्रथम कोणती घटना किंवा घटक आहे हे आपण यांत्रिकपणे निश्चित करू लागतो, आणि त्यातून एकतर्फी अनुमानही काढतो. याच दृष्टिकोणातून आपण मार्क्सला नियततावादी ठरवतो.

मार्क्सने सामाजिक वास्तवाला एकसंघ मानले आहे. सामाजिक जीवनातला विविध घटकांचा संयोग हा वरवरचा किंवा केवळ बाह्य स्वरूपाचा नाही. तो या घटकांच्या बाबतीत अंगभूत असतो. वेगवेगळ्या सामाजिक घटकांमधील देवघेव, परस्परसंबंध आंतरिक संबंध असतात. मार्क्स जेव्हा उत्पादन, विभाजन, विनिमय, उपभोग इत्यादी घटकांचा विचार करतो, तेव्हा तो या घटकांच्या परस्परावलंबी संबंधांचे स्वरूप प्रामुख्याने स्पष्ट करतो. भांडवली अर्थशास्त्र फक्त आर्थिक क्षेत्रांमध्ये काय घडते आहे याचे मोजमाप करण्याचा प्रयत्न करते. आर्थिक क्षेत्राचा समाजजीवनातील इतर क्षेत्रांशी अंगभूत संबंध असतो. या आंतरिक परस्परसंबंधांमुळे ती एकमेकांशी जोडलेली असतात. या परिस्थितीचा समाजातील सर्व व्यक्तींवर अनेक अंगानी कसा परिणाम होतो याचा शोध घेण्याची या अर्थशास्त्राला गरज वाटत नाही. या अर्थशास्त्राचा जो दृष्टिकोण आहे, तोच बूर्झ्वा नीतिमीमांसेचा आहे.

एकंदरीत समाजजीवनाचा– वास्तवाचा– साकल्याने विचार केल्याशिवाय त्याचा अर्थ समजणार नाही, अशी मार्क्सची धारणा होती. समाजजीवनामध्ये कोणत्या प्रकारची उत्पादनपद्धती अस्तित्वात आहे ? माणसे सममूल्यांच्या विनिमयातून (exchange of value equivalents) आपल्याला जे हवे असते, ज्या वस्तूची गरज असते, ती कशी मिळवतात ? कोणत्या प्रकारचे राजकीय, सांस्कृतिक, धार्मिक व सामाजिक जीवन या विनिमय-व्यवस्थेला आधार देते, त्याची जोपासना करते ? तसेच, या विनिमय-व्यवस्थेचा कसा व कोणता परिणाम या अन्य क्षेत्रांवर होतो ? भांडवली अर्थशास्त्राच्या व बूर्झ्वा नीतिमीमांसेच्या दृष्टीने वरील प्रश्न निरर्थक व अप्रस्तुत समजले जातात.

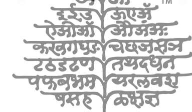
मार्क्सच्या मानवनिष्ठ भौतिकवादी विश्वदृष्टिकोणामुळे सामाजिक वास्तवाकडे बघण्याचा त्याचा दृष्टिकोण त्याच्या पूर्वसूरीच्या अभिजात व समकालीन अर्थशास्त्रज्ञांच्या दृष्टिकोणाहून भिन्न होता असे आपण पाहिले. त्यामुळे भांडवली व्यवस्थेचा अभ्यास करण्यामागील त्याचे उद्दिष्ट व त्यासाठी त्याने अनुसरलेली सत्यान्वेषणाची पद्धती, अशा दोन्ही गोष्टी त्याच्या विश्वदृष्टिकोणाशी सुसंगत होत्या असे प्रसिद्ध मार्क्सवादी अर्थशास्त्रज्ञ पॉल स्विझी यांनी म्हटले आहे.[२] अर्थशास्त्र हे एक समाजशास्त्र आहे याबद्दल कोणाचेच दुमत नाही. म्हणून समाजातील व्यक्तींच्या परस्पर सामाजिक संबंधांच्या स्वरूपाचा शोध घेऊन ते स्पष्ट करणे हे या शास्त्राचे काम अपेक्षितच आहे. परंतु, भांडवली समाज व अर्थव्यवस्थेचा अभ्यास करण्यामागील अर्थशास्त्रज्ञांची उद्दिष्टे मात्र भिन्न असतात हे लक्षात ठेवले पाहिजे.

बाह्यतः असे वाटण्याचा संभव आहे की मार्क्स व त्याचे पूर्वसूरींचे अभिजात व समकालीन अर्थशास्त्रही यांच्या भंडवली अर्थव्यवस्थेच्या अभ्यास करण्याच्या पद्धतीमध्ये साम्य आहे. कारण भांडवली अर्थव्यवस्थेचा अभ्यास करण्यासाठी मार्क्सनेही अमूर्त– निगमनीय (abstract-deductive) पद्धतीचा अवलंब केला. या पद्धतीचा अवलंब करण्याचे कारण मार्क्सने स्पष्ट केले आहे. आपल्या 'कॅपिटल'च्या पहिल्या भागातील

प्रस्तावनेत तो म्हणतो की, "आर्थिक रूपांचे विवेचन करताना सूक्ष्मदर्शक यंत्रांचा किंवा रासायनिक प्रक्रिया घडवून आणणाऱ्या द्रव्यांचा काहीच उपयोग नसतो. त्यासाठी या दोन्ही पद्धतींऐवजी अमूर्तात्म चिंतन पद्धतीचा (abstraction) अवलंब करण्याची गरज असते..."[३] या पद्धतीचा अवलंब करून त्याला समाजवास्तवाच्या मूलभूत आवश्यक अंगांचा किंवा घटकांचा त्यांना समाजवास्तवापासून विलग करून त्यांचे सखोलपणे संशोधन करायचे होते. याचा अर्थ असा नाही की अशा प्रकारे जेव्हा आपण समाजवास्तवातील काही अंगांचा किंवा घटकांचा विलगपणे अमूर्तात्म चिंतनपद्धतीने विचार करतो, तेव्हा त्यांचे ऐतिहासिक दृष्टचा संशोधन करता येणार नाही, किंवा त्यांचे मूर्त भौतिक रूपात उदाहरणासहित स्पष्टीकरण करता येणार नाही. मार्क्सने 'कॅपिटल'च्या पहिल्या भागात आपल्या प्रतिपादनाच्या पुष्टचर्थ जो पुरावा सादर केला आहे, तो प्रत्यक्ष भांडवल व श्रमशक्ती यांच्या संबंधांशी निगडित आहे. त्यामध्ये त्यांचे ऐतिहासिक स्वरूप, व भांडवल श्रमशक्ती या घटकांतून सूचित होणाऱ्या मानवी संबंधांचे स्पष्टीकरण, या दोन्ही गोष्टी मार्क्स आपल्या समोर ठेवतो. याप्रकारे मार्क्स अमूर्तात्म चिंतनाच्या पातळीवरून उत्तरोत्तर समाजवास्तवातील संबंधित भौतिक परिस्थितीच्या समीप जातो. या संशोधन प्रक्रियेत तो गृहीत घटकतत्त्वांचे किंवा सिद्धान्तांचे स्पष्टीकरण करतो. या स्पष्टीकरणामध्ये तो मूर्त समाजवास्तव व व्यक्तींचे परस्पर सामाजिक संबंध यांची दखल घेतो, आणि ही सामाजिक संबंध-व्यवस्था कशी चालते ते समजावून देतो.

यावरून मार्क्सचे समकालीन व आधुनिक अर्थशास्त्रज्ञ सामाजिक उत्पादनव्यवस्थेमध्ये अनुस्यूत असलेल्या सामाजिक संबंधांची दखलच घेत नाहीत असे अनुमान करणे चुकीचे होईल. कारण ज्या प्रश्नांचे संशोधन ते करीत असतात, त्याला सामाजिक परिमाण असतात. ते समाजजीवनाशी निगडित असे प्रश्न असतात. त्यामुळे आर्थिक सिद्धान्तांच्या किंवा प्रमेयांच्या संकल्पनात्मक साधनाचा ते जेव्हा सामाजिक व्यवहार समजून घेण्यासाठी उपयोग करतात, तेव्हा साहजिकच सामाजिक संबंधांना सामोरे जावे लागते; आणि मग त्यांचा विचार करणेही अटळ असते. परंतु संकल्पनात्मक साधनांचा उपयोग करताना हे अर्थशास्त्रज्ञ काही एका निश्चित हेतूने व बांधिलकीन समाजजीवनाची चिकित्सा करून त्यामध्ये परिवर्तन घडवून आणण्याच्या उद्देशाने प्रेरित झालेले नसतात. सामाजिक विसंवादांची चिकित्सा व परिवर्तनाची गरज व दिशा इत्यादी प्रश्नांबाबत त्यांची भूमिका तटस्थ असते. त्यामुळे कोणत्याही समाजव्यवस्थेला लावता येतील, किंवा त्यांचा उपयोग करता येईल, अशा हेतूनेच हे अर्थशास्त्रज्ञ आपल्या संकल्पनात्मक साधनांची रचना करतात. त्यामुळे आर्थिक सिद्धान्ताचे हे साधन एखाद्या विशिष्ट प्रकारच्या सामाजिक संबंधांना किंवा संबंध-व्यवस्थेला स्पर्श न करता त्यांना ओलांडून पलीकडे जाते. म्हणजे, त्यांच्या विश्लेषणामध्ये सामाजिक संबंधाचा विचार केवळ आनुषंगिक असतो. विशिष्ट समाजव्यवस्थेतील सामाजिक संबंधांचे स्वरूप समजून घेण्याच्या दृष्टीने त्याचा काहीही उपयोग नसतो. स्विझी यांनी प्रा. रॉबिन्सन यांची अर्थशास्त्राची व्याख्या उदाहरण म्हणून घेतली आहे: "Economics is the science which studies human behaviour as a relationship between ends and scarce means which have alternative uses." या व्याख्येच्या आधारे आपल्याला विशिष्ट समाजव्यवस्थेतील सामाजिक संबंधांच्या स्वरूपाविषयी काहीच निष्कर्ष काढता येणार नाहीत. तिला फार तर सर्वसाधारण मानवी स्वभावाची व्याख्या म्हणता येईल. आणि ती रॉबिन्सन क्रूसोच्या एकाकी जीवनापासून इतर कुठल्याही समाजव्यवस्थेला लावता येईल. म्हणजे आर्थिक सिद्धान्तनाच्या या प्रक्रियेत प्रामुख्याने संकल्पनांची रचना व त्यांच्या परस्पर आंतरिक संबंधांची जुळणी केलेली असते. परंतु त्यातून सर्वच विशिष्ट समाजव्यवस्थांशी संबंधित असलेला सामाजिक आशय मात्र नाहीसा केला जातो. समाजजीवनातील आर्थिक व्यवस्थेचा विचार करताना माणसामाणसांतील संबंधांचा विचार करण्याऐवजी तेथे माणूस व वस्तू यांच्याच संबंधांना प्राधान्य दिले जाते.

वरील पद्धतींचा अवलंब करण्यामागील मार्क्सचा हेतू मात्र वेगळा होता. केवळ अमूर्तात्म चिंतन व त्या अमूर्ताचे वास्तवाच्या मूर्त रूपामध्ये आहे त्याच स्वरूपात आकलन व स्पष्टीकरण करून समाजवास्तव खऱ्या अर्थाने समजून घेता येईल अशी मार्क्सची धारणा कधीच नव्हती. त्याच्या दृष्टीने कोणत्या समस्येचा शोध घ्यायचा आहे, हा पहिला महत्त्वाचा प्रश्न होता.





दुसरा प्रश्न असा की, या समस्येचे मूलभूत घटक कोणते? शोध घ्यावयाच्या समस्येबाबत व उद्देशाबाबत अर्थशास्त्रज्ञांमध्ये एकमत होणे शक्य नसते. प्रत्येक अर्थशास्त्रज्ञाचे म्हणणे त्याने जो प्रश्न संशोधनासाठी निवडला असेल, त्यादृष्टीने समर्थनीय असू शकेल. मार्क्सच्या उद्दिष्टाची विशिष्टता मात्र प्रामुख्याने समजून घेण्याची गरज आहे. त्याच्या उद्दिष्टाची व्यापकता व हेतुप्रवणता या दोन्ही गोष्टी विचारात घेतल्या पाहिजेत. त्याच्या भांडवली समाज व अर्थव्यवस्थेच्या अभ्यासाचा उद्देश आधुनिक समाजव्यवस्थेच्या गतीचे आर्थिक सिद्धान्त / प्रेरणा स्पष्ट करणे हा होता. भांडवली समाजव्यवस्था कार्यप्रवृत्त कशी होते? कार्यप्रवृत्त करणाऱ्या समाजांतर्गत विविध घटकांचे परस्परांशी असलेल्या संबंधांचे स्वरूप काय असते? असे विविध प्रश्न उपस्थित करून मार्क्सने या समाजव्यवस्थेचा विविध अंगांनी अर्थ समजून घेण्याचा प्रयत्न केला.

समाजवास्तवाकडे बघण्याचा मार्क्सचा दृष्टिकोण काय आहे ते आपण पाहिले. त्याचे या वास्तवासंबंधीचे आकलन सर्वसमावेशक व संबंधतत्त्वावर आधारलेले आहे. मानवी नीती व नैतिक मूल्ये यासंबंधीही त्याला स्वतंत्रपणे व विस्ताराने आपली भूमिका विशद करायची होती. परंतु या प्रश्नाच्या जटिलतेमुळे आणि स्वतःच्या कार्यव्यापामुळे त्याला आपले मनोगत पूर्ण करता आले नाही. त्याने जर स्वतंत्रपणे नीती व नीतिमीमांसा यांची चिकित्सा केली असती, तर समाजजीवनामध्ये प्रभावी असणाऱ्या नैतिक मूल्यांच्या रूपांवर (forms) आपले लक्ष केंद्रित केले असते, व अधिक विस्ताराने नीती व नीतिमीमांसेचा सामाजिक वास्तवाशी असलेला आंतरिक संबंध स्पष्ट केला असता. सामाजिक जीवनात आपण पसंती व नापसंती व्यक्त करणारी विधाने करतो. त्यांना मूल्यनिदर्शक-निर्णय म्हणून मानले जाते. या मूल्यगर्भित निर्णयांचे उगमस्थान कुठे असते? सामाजिक जीवनातील एकूण जीवनव्यवहारापासून त्यांना विलग करून त्यांचा विचार करता येईल का? म्हणजेच, त्यांना स्वयंभू म्हणता येईल का? मार्क्सच्या सामाजिक वास्तवाच्या आकलनामध्ये त्यांना स्वतंत्र किंवा स्वयंभू स्थान नाही. मार्क्स भांडवली अर्थव्यवस्थेचे सत्यस्वरूप उघड करताना त्या व्यवस्थेतील उत्पादन, विभाजन, विनिमय व उपभोग या प्रक्रिया प्रचलित रूपांमध्ये कशा निर्माण झाल्या, त्या परस्परांवर का व कशा रीतीने अवलंबून आहेत, तसेच या घटकप्रक्रिया मानवी कृतींचे गुणधर्म व आर्थिक क्षेत्राबाहेरील धर्म, नीती, तत्त्वज्ञान इत्यादी जीवनव्यवहारातील अन्य प्रक्रियांशी कशा निगडित आहेत, व त्यांचा परस्परांवर कसा परिणाम होतो ते स्पष्ट करतो. सामाजिक जीवनव्यवहारांमध्ये ज्या नैतिक मूल्यांच्या आधारे आपण पसंती व निंदानिदर्शक विधाने करतो, व त्यांना मूल्यगर्भित निर्णय मानतो, त्या व्यवहाराला आपले नैतिक जीवन म्हणता येईल. हे नैतिक जीवन आपल्या एकूणच सामाजिक जीवन-व्यवहारामध्ये व संबंधांमध्ये आंतरिक संबंधांनी जोडलेले असते. सामाजिक वास्तवाचे ते एक अंग आहे असे मार्क्सचे म्हणणे आहे. म्हणून समाजवास्तवाचे हे अंग त्या वास्तवाला अनुरूप किंवा सुसंगत अशा रूपांमध्ये संघटित केले जाते. भांडवली समाजव्यवस्थेतील नैतिक मूल्यव्यवस्थेची या दृष्टीने चिकित्सा करताना मार्क्स म्हणतो की या व्यवस्थेमध्ये माणसांच्या परस्परांमधील संबंधांना विकृत स्वरूप दिले जाते. ते खऱ्या अर्थाने मानवी संबंध राहात नाहीत. ही माणसे परस्परांशी जेव्हा विचारविनिमय, देवाणघेवाण करतात, बोलतात, प्रेम करतात, तेव्हा त्यांच्या बोलण्यातील, प्रेम करण्यातील अंगभूत मानवी गुणवैशिष्ट्यांचा लोप होतो. परस्पर मानवी संबंधांऐवजी एक तिसराच अमानवी संबंध त्या ठिकाणी कार्यरत झालेला असतो. त्याला 'उपयुक्ततेचा संबंध' असे म्हणतात. केवळ उपयुक्ततेचा विचार या संबंधांच्या मुळाशी असतो. खरे तर, ते मानवी स्वभावाचे अंगभूत वैशिष्ट्य नाही. ते भांडवलीसमाज-व्यवस्थेतील व्यक्तींच्या परस्परसंबंधांचे वैशिष्ट्य आहे; आणि ती या व्यवस्थेतील परिस्थितीची परिणती आहे. सामाजिक संबंधांचे हे बूर्झ्वा वैशिष्ट्य निरपेक्ष नैतिक तत्त्वांच्या रूपात व्यक्त होते आणि मान्यता पावते. माणसांच्या कृती व विचार या दोघांवरही ती प्रभुत्व गाजवतात. भांडवली व्यवस्थेमध्ये सामाजिक वास्तवाची चिकित्सा व आकलन समाज-जीवनाचे घटक/प्रक्रिया विलग करून केले जाते. याचा परिणाम असा होतो की समाजजीवनामध्ये नीती किंवा नैतिक मूल्यांच्या मुळाशी जाऊन त्यांची चिकित्सा करण्याचे टाळले जाते. आणि मार्क्स नैतिकताच अमान्य करतो असे निष्कर्ष काढले जातात.

– २ –

मार्क्स नीतिविरोधी होता का ? मार्क्सची मानवी नैतिकतेसंबंधी निश्चित स्वरूपाची भूमिका त्याच्या सामाजिक वास्तवाच्या आकलनाच्या आधारे मांडता येईल का ? या प्रश्नांची चर्चा यापुढे ओघाने येणारच आहे. तत्पूर्वी नैतिकता/नीती/सदाचरण (morality), व नीतिशास्त्र/नीतिमीमांसा (ethics), या दोन संज्ञांचा अर्थ स्पष्ट करून घेण्याची गरज आहे. ब्रेन्कर्ट यांनी आपल्या 'Marx's Ethics of freedom' या पुस्तकात या दोन संज्ञांचा अर्थ पुढीलप्रमाणे स्पष्ट केला आहे : 'नैतिकता' (morality) ही संज्ञा प्रत्यक्ष किंवा आदर्शनिर्धारक (ideal) अमूर्त नैतिक तत्त्वांचा, सद्गुणांचा, सदाचारांचा व प्रमाणांचा निर्देश करते, व त्यानुसार जीवन कसे जगावे, कृती कशी करावी इ. सूचित करते. नीतिमीमांसा/नीतिशास्त्र (ethics/moral philosophy) म्हणजे नैतिकतेची मीमांसा. या मीमांसेमध्ये नैतिकतेचे स्वरूप, अधिष्ठान इत्यादी अंगांचा अंतर्भाव असतो. तसेच, तार्किक व पद्धतिशास्त्रविषयक बाबींचाही समावेश या मीमांसेमध्ये केला जातो. नीतिमीमांसा ही संज्ञा अधिक व्यापक आहे.[४]

आता 'मार्क्सच्या नीतिशास्त्राचा' किंवा त्याच्या मानवी नैतिकतेसंबंधीच्या भूमिकेचा विचार करता येईल. आपण वर पाहिले की मार्क्स समाजवास्तव एका विशिष्ट पद्धतीने समजून घेतो. त्यामुळे नैतिकतेसंबंधीची त्याची भूमिका वादग्रस्त झाली आहे. तिचा विविध तात्त्विक दृष्टिकोणांतून अर्थ लावला जातो, व त्यानुसार वेगवेगळे निष्कर्षही काढले जातात. अर्थात, याचे आश्चर्य करण्याचे कारण नाही. यातूनच असा एक सार्वत्रिक समज सर्वमान्य झाला आहे की, मार्क्सच्या विश्वविषयक तत्त्वव्यूहाला नीतिशास्त्राचा आधार नाही. तो नीति-विरोधी असल्यामुळे नैतिकतेचा विचारच अमान्य करतो. त्याने कम्युनिस्ट समाजव्यवस्थेची जी दिशा सूचित केली आहे, त्या व्यवस्थेमध्ये नीती व नीतिमीमांसेला स्थान नाही. कारण तात्त्विक नीतिमीमांसेतील आदर्श-निर्धारक परंपराच त्याने नाकारली, व विज्ञाननिष्ठ अनुभवसत्तावादी दृष्टिकोण प्रमाण मानला.

याप्रमाणे मार्क्सच्या माथी वरील भूमिका मारून त्याला विज्ञाननिष्ठ अनुभववादी ठरविण्यात येते. मार्क्सचा दृष्टिकोण खरोखरच वर म्हटल्याप्रमाणे तटस्थ, अलिप्ततावादी किंवा उदासीन होता का ? त्याने भांडवली समाजव्यवस्थेची जी टीकात्मक चिकित्सा केली आहे, त्या चिकित्सेमध्ये त्याचा पक्षाभि-निवेश, त्याची बांधिलकी व आदर्शनिर्धारक दृष्टिकोण प्रत्ययाला येतात. तसेच, कम्युनिस्ट समाजव्यवस्थेचे स्वरूप विशद करताना ती व्यवस्था संपन्न मानवी जीवनाला अनुरूप कशी करता येईल याचेही तो दिग्दर्शन करतो. या प्रयत्नांमागे मार्क्सची जी भूमिका आहे, तिला काय नाव द्यायचे ? मार्क्सच्या या प्रतिपादनामध्ये हा जो मूल्यमापनात्मक दृष्टिकोण दिसतो, तो त्याच्या वैज्ञानिक दृष्टिकोणाशी विसंगत होता का ? की, ती त्याच्या वैज्ञानिक दृष्टिकोणाला जोडलेली व्यक्तिगत स्वरूपाची पुरवणी होती ? सामाजिक वास्तवाचा अर्थ हे समग्र अस्तित्व विचारात घेऊनच लावावा लागतो, हे मार्क्सचे प्रतिपादन जर समजून घेतले, तर त्याचा मूल्यमापनात्मक दृष्टिकोण किंवा 'नैतिक' तत्त्वदृष्टी व त्याची वैज्ञानिक भूमिका यांमध्ये कसलीही विसंगती नाही हे लक्षात येईल. कारण या दोन भूमिका वेगवेगळ्या करून सामाजिक वास्तवाचा अर्थ लावता येणार नाही, अशी मार्क्सची धारणा आहे. कारण समाजवास्तव घटना व मूल्यव्यवस्था (facts and values) यांमध्ये विभागता येणार नाही असे त्याचे म्हणणे आहे. समाजवास्तव ही एक संरचना असून ती या दोन क्षेत्रांनी निर्देशित केलेल्या घटकांची मिळून बनलेली असते. परंतु या दोन क्षेत्रांचा पृथकपणे विचार करता येत नाही. कारण या क्षेत्रांनी निर्देशित केलेले घटक परस्परांशी आंतरिक संबंधांनी जोडलेले असतात. सामाजिक जीवनाचा प्रत्येक पैलू लोकांच्या कृतींनी, विचारांनी प्रभावित झालेला असतो. तो सामाजिक वास्तवाचा भाग असतो, सामाजिक वास्तव हे अशा प्रकारे एकात्म रूपातच समजून घ्यावे लागते. प्रत्यक्ष जीवनव्यवहार आणि नैतिक सिद्धान्त यांच्या एकात्मतेचे अधिष्ठान मार्क्सच्या या भूमिकेमागे आहे हे समजूत घेतले पाहिजे.

आता असा प्रश्न उपस्थित होतो की मार्क्सने सामाजिक वास्तवाच्या संदर्भात जी चिकित्सक, मूल्य-मापनात्मक भूमिका मांडली तिला सैद्धान्तिक नीतिशास्त्र म्हणता येईल का ? मार्क्सपूर्व व त्याच्या समकालीन तत्त्ववेत्त्यांनी ज्या स्वरूपात आपापल्या नीतिशास्त्राची

अनुक्रमणिका

मांडणी केली, ती मार्क्सच्या 'नीतिमीमांसेहून' वेगळी होती असे म्हणता येईल का? मार्क्सने पारंपरिक व समकालीन नीतिमीमांसकांप्रमाणे नीतिमीमांसा करण्यासाठी स्वतंत्र ग्रंथरचना केली नाही. कान्टसारख्या तत्त्वज्ञाने आपल्या विश्वविषयक दृष्टिकोणाच्या आधारे स्वतंत्रपणे नीतिमीमांसेचा प्रपंच केला. त्याने नैतिक तत्त्वांची स्वायत्तता प्रतिपादन केली. त्यांना 'केवळ आदेश' (Categorical imperatives) म्हणून प्रमाण मानले. 'कर्तव्यासाठी कर्तव्य' या 'केवळ आदेशाला' त्याने नैतिक आचरणाचे अधिष्ठान मानले. संकल्पस्वातंत्र्याला (Free will) प्रमाण मानून त्याच्या विरोधात उभ्या राहणाऱ्या सर्व बाह्य निर्धारण शक्तींना व कारणांना त्याने अनैतिक मानले. माणसाचा विवेकनिष्ठ स्वभाव हे या गृहितकाचे अधिष्ठान होते. मार्क्सचा विश्वविषयक दृष्टिकोण किंवा समाजवास्तवाचे त्याचे आकलन भिन्न होते. मानवी नीती व नीतिमीमांसा यांच्याकडे बघण्याचा त्याचा दृष्टिकोणही भिन्न होता. त्यामुळे नैतिकतेसंबंधीचा त्याचा दृष्टिकोण व त्याची मूल्यमापनात्मक चिकित्सा त्याच्या लिखाणामधून सामाजिक वास्तवाचे एक अंग म्हणून समजून घ्यावी लागते. वरील दृष्टिकोणातून जर पाहिले, तर मार्क्सने नैतिकतेची सैद्धान्तिक रचना किंवा नीतिमीमांसा केली नाही असेच म्हणावे लागेल. या अर्थाने मार्क्स नीतिमीमांसक नव्हता असेही म्हणता येईल. परंतु मार्क्सने सामाजिक वास्तवाच्या पार्श्वभूमीवर नैतिकतेच्या संदर्भात जे मूलभूत प्रश्न उपस्थित केले, त्याची दखल तत्कालीन किंवा आजच्या नीतिमीमांसकांना व समाजशास्त्रज्ञांना घ्यावीशी वाटली नाही. कारण समाजजीवनातच घडणाऱ्या या नैतिक जीवनाच्या प्रक्रियेकडे पाहण्याचा मार्क्सचा दृष्टिकोण त्यांच्या विश्वविषयक तत्त्वव्यूहांच्या विरोधी होता. त्यामुळे मार्क्सच्या नैतिक मूल्यमापनाचे व मीमांसेचे योग्य वर्गीकरण त्यांना करता आले नाही. त्यांनी मार्क्सला सरळ नीतिविरोधी, पाखंडी ठरविण्याचा सोपा मार्ग पत्करला. पण त्यांच्या या मताप्रमाणे मार्क्सने खरेच मानवी अस्तित्व अर्थहीन, अधिष्ठानरहित मानले का? असा निष्कर्ष काढणे चुकीचे होईल. माणसाच्या समग्र जीवनव्यवहाराला त्याचे अस्तित्व सार्थ करणारे काही अधिष्ठान असावे व त्यानुसार त्याचा विकास व्हावा, ते संपन्न व्हावे असे मार्क्सचे म्हणणे होते. मानवी अस्तित्व/स्वभाव आणि समाजवास्तव यांच्या परस्परसंबंधांच्या आकलनाचा या प्रतिपादनाला आधार होता. मानवी अस्तित्व व त्याचे जीवनव्यवहार यांना भौतिक संदर्भापासून वेगळे करता येत नाही, तसेच त्यांचा ऐतिहासिक दृष्टिकोणातून विचारा करावा लागतो हे त्याने आपल्या क्रांतिकारक विचारपद्धतीने सांगण्याचा प्रयत्न केला. हा प्रयत्न त्याने एका विशिष्ट हेतूने, दिशेने व बांधिलकीने केला. आणि म्हणूनच त्याच्या प्रतिपादनाला मानवी नैतिकतेचे परिमाण आहे असे म्हणावे लागते.

— ३ —

आपण वर पाहिले की तत्कालीन नीतिमीमांसकांनी आपल्या नीतिशास्त्राची ज्या स्वरूपात रचना केली, त्या सैद्धान्तिक स्वरूपात (moral theory) मार्क्सने नीती किंवा नीतिमीमांसेसंबंधी विवेचन केले नाही. उलट अशा स्वरूपात मांडणी करण्याला त्याचा विरोध होता असेच दिसते; कारण तशी पारंपरिक स्वरूपाची मांडणी त्याच्या विश्वविषयक दृष्टिकोणाशी विसंगत ठरली असती. एखाद्या नैतिक मूल्याच्या बाह्य प्रमाणानुसार विविध उत्पादनपद्धतींचे मूल्यमापन करता येणार नाही असे त्याचे म्हणणे होते. परंतु तो जेव्हा भांडवली समाज-अर्थव्यवस्थेचे विश्लेषण करतो, तेव्हा मात्र ते विश्लेषण निर्विकारपणे तटस्थ भूमिकेतून केलेले त्या व्यवस्थेचे केवळ वर्णन नसते. त्या विश्लेषणामध्ये तिचे मूल्यमापनही अंतर्भूत असते. अर्थात या मूल्यमापनाला सैद्धान्तिक नीतिशास्त्र म्हणता येणार नाही. मार्क्सने नैतिक मूल्यांचे अनुभवपूर्व किंवा पूर्वप्राप्त अस्तित्व गृहीत धरून त्यांची पूर्तता एखाद्या आदर्श समाजव्यवस्थेमध्ये होईल असा भाबडा आशावाद केव्हाच बाळगला नाही. विद्यमान भौतिक वास्तवाचे भान त्याने केव्हाच सोडले नाही. त्याच्या आकलनाला व विचारपद्धतीला ऐतिहासिकतेचे परिमाण होते. प्रत्येक युगाची स्वतःची अशी मूल्यव्यवस्था असते असे तो प्रतिपादन करतो. मार्क्स याच मूल्यव्यवस्थेचे/नैतिकतेचे समाजशास्त्रीय दृष्टीने केलेले विवेचन आपल्यासमोर मांडतो. हे विवेचन तो मानवनिष्ठ दृष्टिकोणातून करतो. या मानवनिष्ठेचा आधार मानवी सारतत्त्वासारख्या (essence) अमूर्त संकल्पनेत नसून तो माणसाच्या कृतिशीलतेमध्ये आहे हे तो आग्रहाने सांगतो. या मानवी कृतिशीलतेची निर्माणक्षमता निसर्ग

व सामाजिक जीवन यांच्यावर अवलंबून असते. या तीनही घटकांच्या परस्परसंबंधातून मानवी अस्तित्वाची विशिष्टता मूर्त रूपांमध्ये प्रत्यक्षगत होते. म्हणजे, मार्क्स ज्याप्रमाणे निरुपाधिक (absolute) नैतिक तत्त्वांचे स्तोम अमान्य करतो, त्याचप्रमाणे केवळ व्यक्तिगत पातळीवर माणसाच्या संकल्पस्वातंत्र्यातून (free will) स्फुरणाऱ्या नैतिकतेचेही स्तोम तो अमान्य करतो. याचा अर्थ मार्क्स नैतिक दृष्ट्या तटस्थ भूमिका घेतो, असा होतो का ?

वरील प्रश्नाचे उत्तर नकारार्थीच द्यावे लागेल. कारण मार्क्स जेव्हा भांडवली समाजव्यवस्थेचे अंतरंग उलगडून दाखवतो, तेव्हा वर म्हटल्याप्रमाणे तो त्या व्यवस्थेचे केवळ वस्तुनिष्ठ वर्णन करीत नाही, तर त्या व्यवस्थेच्या जागी मानवी अस्तित्वाला अनुरूप अशा एका नवीन व्यवस्थेच्या दिशेचे सूचनही करतो. आणि ज्या नवीन व्यवस्थेच्या स्वरूपाचे व तिच्या विशिष्ट दिशेचे तो सूचन करतो, ते तो एका हेतूने, बांधिलकीने करतो. त्याच्या हेतूची व बांधिलकीची कारणे आपल्याला त्याने केलेल्या भांडवली व्यवस्थेच्या विदारक चिकित्सेतच सापडतात. मार्क्सच्या दृष्टीने हा केवळ वस्तुस्थिती व व मूल्ये (fact / value) असा प्रश्न नाही. वस्तुस्थिती व मूल्यमापन यांच्यासंबंधीचा मार्क्सचा दृष्टिकोण पारंपरिक विज्ञानवाद्यांनी व नीतितत्त्वज्ञांनी मांडलेल्या दृष्टिकोणांपेक्षा भिन्न आहे. मार्क्स समाजव्यवस्था एकात्म मानतो. या एकात्म सामाजिक व्यवस्थेमध्ये सक्रिय असलेले सर्व घटक आंतरिक संबंधांनी परस्परांशी जोडलेले असतात, असे आपण वर पाहिले. म्हणूनच, मार्क्स जेव्हा या समाजजीवनाची चिकित्सा / विश्लेषण करतो, तेव्हा त्या चिकित्सेमध्ये त्याचे मूल्यमापन व भविष्यलक्ष्यी परिवर्तनाचे सूचनही अंतर्भूत असते. याचा अर्थ मार्क्स नैतिक दृष्ट्या तटस्थ भूमिका घेत नाही. तो भांडवली व्यवस्थेची चिकित्सा करून ती मानवी अस्तित्वाच्या गरजांशी कशी विसंगत आहे हे स्पष्ट करतो. या सर्व खटाटोपामागे मानवी अस्तित्वाच्या गरजांची परिपूर्ती करणारी समाजव्यवस्था निर्माण व्हावी– म्हणजे, माणसानेच जाणीवपूर्वक आपल्या कृतिशीलतेने ती निर्माण करण्याचा उत्तरोत्तर प्रयत्न करावा, अशी मार्क्सची यामागची भूमिका आहे. या प्रयत्नांतून काळाच्या एखाद्या टप्प्यावर माणूस परिपूर्णत्व गाठून आपल्या प्रयत्नांना पूर्णविराम देऊन ' ब्रह्मानंद ' किंवा ' निर्वाणपदा 'प्रत पोचेल असा विचार मात्र मार्क्सच्या धारणेमध्ये नाही हे लक्षात ठेवले पाहिजे. आणि म्हणूनच त्याने भविष्यकालीन आदर्श कम्युनिस्ट समाजव्यवस्थेचा आराखडा तयार केला नाही. ते त्याच्या ऐतिहासिक भौतिकवादी दृष्टिकोणाशी विसंगत ठरले असते.

नैतिकता हा माणसाच्या सामूहिक किंवा सामाजिक जीवनाचा एक अविभाज्य भाग आहे असे मार्क्स मानतो. भांडवली समाजव्यवस्थेत माणूस का व कसा परात्म होतो याचे त्याने आपल्या ' Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 ' मध्ये विस्ताराने विवेचन केले आहे. या विवेचनामध्ये मानवी गरजा, शक्ती, क्षमता यांनाच तो मानवी स्वभाव असे संबोधतो. मानवी गरजांच्या या यादीमध्ये तो माणसाच्या सामाजिकतेलाही समाविष्ट करतो. माणसाच्या समूह जीवनाला, सामाजिकतेला मार्क्स महत्त्वपूर्ण मानतो. त्याच्या मते सामाजिकता ही मानवी अस्तित्वाचीच गरज आहे, आणि ती माणसाच्या स्वभावातच अंगभूत असते. त्याच्या जीवनाचा आविष्कार ही त्याच्या सामाजिक जीवनाचीच अभिव्यक्ती व ग्वाही असते. व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वाला सामाजिक जीवनातच अर्थपूर्णता लाभते, असा मार्क्सच्या मानवी स्वभावविषयक मीमांसेचा निष्कर्ष आहे. ही अर्थपूर्णता ज्याप्रमाणे माणसाच्या शक्ती, क्षमता व गरजांच्या पूर्ततेत किंवा प्रत्यक्षीकरणामध्ये (objectification) फलद्रूप होते, तशीच ती त्याच्या स्वयंनिर्णयाच्या (Self-determination) व स्वातंत्र्याच्या (freedom) उद्दिष्टपूर्तीमध्येदेखील होते. माणसाचे हे अर्थपूर्ण असे समाजशील जीवन म्हणजेच माणसाचा स्वभाव व त्याची नैतिकता होय असे मार्क्सचे म्हणणे आहे. त्याच्या दृष्टीने नैतिकतेला याच्यापेक्षा आणखी वेगळा अर्थ नाही. (" ...... The community from which the worker is isolated by his own labour is life itself, physical and mental life, human morality, human activity, human enjoyment, human nature. Human nature is the true community of men.")[५] त्याने मानवी अस्तित्वाच्या संपन्न घडणीला, परिवर्तनाला पोषक असणाऱ्या व प्रेरणा देणाऱ्या स्वातंत्र्याच्या विविधांगी निकषाला प्रमाण मानले, व

मानवी स्वातंत्र्य हे नैतिक मूल्य आहे असे सांगितले.

समाजजीवन, मानवी स्वातंत्र्य, नैतिकता या संकल्पनांचे मार्क्सचे आकलन बूर्झ्वाप्रणीत आकलनाहून भिन्न आहे. बूर्झ्वा नैतिकता म्हणजे शुद्ध 'नीतिवाद' (moralism) असतो असे मार्क्सचे म्हणणे आहे. म्हणून मार्क्सच्या नीतिविरोधाचा अर्थ लावताना 'नैतिकता' (morality) व 'नीतिवाद' (moralism) या दोन संज्ञांनी सूचित होणारा अर्थभेद लक्षात ठेवला पाहिजे. नीतिवाद नैतिक मूल्यांवर फक्त निष्ठा ठेवण्यातच, म्हणजे, ही निष्ठाच त्या मूल्यांच्या परिपूर्तीचे समाधान देण्यास पुरेशी आहे असे मानतो. या तथाकथित नीतिवाद्यांची अशीही धारणा असते की सामाजिक जीवनातील सर्व संघर्ष व ताणतणाव संकल्पनात्मक पातळीवर मिटविणे शक्य आहे. मार्क्सने म्हणूनच नीतिवादाला भ्रामक म्हटले आहे. कारण आधुनिक समाजव्यवस्थांमध्ये बहुसंख्य लोक हीन व दारुण स्थितीमध्ये जीवन जगत असतात. मार्क्स म्हणतो की या हीन अवस्थेला या भ्रामक विचारधारणेची एकप्रकारे अनुमतीच असते. हा पोकळ नीतिवाद सामाजिक विसंवादांवर चर्चा करतो, त्यांचा धिक्कार करण्याचे नाटक करतो, व काही निष्कर्षही काढतो. परंतु यानंतर परिस्थितीमध्ये कसलेही परिवर्तन होत नाही. कारण नीतिवादामध्ये मानवी अस्तित्वानुरूप प्रत्यक्ष परिवर्तनाला प्रेरणा देणारा अपरिहार्य आवेग नसतो. त्यामुळे हा बूर्झ्वा नैतिक दृष्टिकोण केवळ भ्रमांची व व्यावहारिक निष्क्रियतेची जोपासना करतो असे मार्क्सचे मत होते. तरुण हेगेलवादी मॅक्स स्टर्नरच्या व्यक्तिवादी बूर्झ्वा दृष्टिकोणाचे स्वरूप उघड करताना मार्क्स-एंगल्स जर्मन आयडियॉलॉजीमध्ये[६] म्हणतात की हा दृष्टिकोण अखेर व्यक्तिगत पातळीवर स्थिर होतो; आणि पोकळ नैतिक आदेशांचे फक्त व्यक्तिजीवनामध्ये पालन करण्यात धन्यता मानतो. बूर्झ्वा नीती व नीतिमीमांसा सामाजिक जीवनातील संघर्षांना व विसंवादांना सामोरे जात नाहीत. या नैतिक मीमांसेमध्ये नैतिक मूल्यांना प्रत्यक्ष जीवनसंघर्षापासून वेगळे करून समाजवास्तवाचे आकलन केले जाते. त्यामुळे त्यामध्ये प्रचलित समाजव्यवस्थेचे समर्थनही अनुस्यूत असते.

या नीतिवादाचे व त्यामागील विश्वविषयक दृष्टिकोणाचे मार्क्सने कठोरपणे खंडन केले. ही वादावादी करताना आपले म्हणणे परिणामकारक रीत्या लोकांना पटवून देण्यासाठी त्याने अलंकारिक भाषेचाही उपयोग केला. ज्या चिद्वादी/बूर्झ्वा दृष्टिकोणाबद्दल मार्क्सच्या मनात चीड होती, त्या दृष्टिकोणाचे पोकळ स्वरूप त्याने वादविवादामध्ये वापरावयाच्या सर्व गोष्टींचा अवलंब करून उघड केले. त्याचा हा खटाटोपच त्याच्या भूमिकेचा विपर्यास करण्यास कारणीभूत झाला. त्यामुळे केवळ नीतिवाद्यांनीच मार्क्सला नीतिविरोधी ठरविले असे नाही, तर सर्वांनाच त्याची भूमिका वादग्रस्त वाटू लागली.

'जर्मन आयडियॉलॉजी'मध्ये मार्क्स-एंगल्स यांनी या चिद्वादी बूर्झ्वा दृष्टिकोणाची हेटाळणी करताना जी भाषा वापरली आहे, तिचा या दृष्टीने विचार करता येईल.

> "समाजजीवनामध्ये माणसांच्या मेंदूमध्ये जे कल्पनाजाल किंवा आभास निर्माण होतात, ते (सुद्धा) अपरिहार्यपणे त्यांच्या भौतिक जीवन-व्यापारांचे उदात्त आकारिक रूप असते. ही भौतिक जीवन-प्रक्रिया अर्थात अनुभवसिद्ध असते. तशीच ती भौतिक आधार-विधानाधिष्ठितही असते. म्हणजे, धर्म, नीती, तत्त्वविज्ञान, तसेच, विचारप्रणालीची व जाणिवेची भौतिक जीवनप्रक्रियेशी मिळतीजुळती अशी जी विविध रूपे तयार होतात त्यांच्या स्वतंत्र समजल्या जाणाऱ्या अस्तित्वाचा देखावा विरून जातो. (कारण) त्यांना इतिहासही नसतो, व विकासक्रमही नसतो. माणसे जेव्हा आपले भौतिक उत्पादन व उत्पादनसंबंध विकसित करतात आणि सभोवतालच्या प्रत्यक्ष वास्तवामध्ये बदल घडवून आणतात, तेव्हा त्या प्रक्रियेबरोबरच ती आपल्या विचारप्रक्रियेमध्ये व तिच्या फलितांमध्येदेखील परिवर्तन घडवतात."[७]

वरील मांडणीमध्ये मार्क्सने आपला दृष्टिकोण काही गोष्टींवर जोर देऊन निवेदन केला आहे. हे निवेदन त्याने ज्या प्रकारे केले आहे त्यामागील त्याची भूमिका आपल्याला समजून घ्यावी लागेल. म्हणजे, त्याच्या भूमिकेचा/विधानांचा अर्थ लावताना त्याच्या विश्वविषयक दृष्टिकोणाबरोबर त्याने ज्या परिस्थितीत ही मांडणी केली त्या परिस्थितीचा संदर्भही आपल्याला विचारात घ्यावा लागेल.

आजही असा एक सार्वत्रिक समज आहे की काही

मानवी कृती, उपक्रम हे विवक्षित व स्वायत्त स्वरूपाचे असतात. या गृहितकावरून असा दावा केला जातो की या मानवी कृतींना किंवा विशिष्ट स्वरूपाच्या कार्यशीलतेला स्वतःचा असा स्वतंत्र इतिहास असतो. हा समज विशेषत: सांस्कृतिक क्षेत्रातील कृतींच्या बाबतीत बलवत्तर असतो. सांस्कृतिक क्षेत्रातील या कृती सर्वच मानवी विकासप्रक्रियेला आरंभिक चालनाही देतात, व पुढील दिशेची प्रेरणाही देतात, असे मानले जाते. काही चिद्‌वादी वैचारिक परंपरांनुसार या मानवी कृतींचा उगम साक्षात्कार, दैवी प्रेरणा, अंतःप्रेरणा इत्यादी अतिमानवी शक्तींमध्ये होतो, अशीही श्रद्धा आहे. मार्क्सला या विचारप्रवाहामागील भोंगळपणा व ढोंग उघड करायचे होते. सांस्कृतिक क्षेत्रातील सर्वच प्रक्रियांचे उगमस्थान मानवी उपक्रमशीलता व कृतिशीलता यांमध्ये आहे हे लोकांना पटवून द्यायचे होते. कोणतीही दैवी अथवा अतिमानवी शक्ती या कृतींना चालना देत नाही. दुसरे असे, की यांतील कोणत्याही सांस्कृतिक कृतीचा अर्थ समाजवास्तवाच्या संदर्भाशिवाय समजणे शक्य नसते. कारण समाजजीवनामध्ये घडणारी प्रत्येक कृती, घटना ही समाजांतर्गत इतर विविध घटकांशी आंतरिक संबंधांनी जोडलेली असते. त्यांच्या परस्परसंबंधांचे केवळ बाह्य रूप मार्क्स आपल्यासमोर ठेवीत नाही, तर या एकात्म सामाजिक वास्तवाचे अंतरंगही तो आपल्यासमोर उघड करतो. कारण बाह्य देखाव्यामागे लपलेल्या संबंधात्मक वास्तवाचे आपल्याला जर आकलन झाले नाही, तर हे सामाजिक वास्तव आपल्याला कधीच बदलता येणार नाही याची तो आपल्याला जाणीव करून देतो.

– ४ –

मार्क्सची मानवी नैतिकतेसंबंधीची भूमिका जशी वादग्रस्त समजली जाते, तशीच ती विसंगत व विरोधाभासात्मक (Paradoxical) आहे, असेही काही भाष्यकारांचे मत आहे. भांडवली समाजव्यवस्थेची चिकित्सा करताना मार्क्स एकीकडे त्या व्यवस्थेतील नीतिमूल्यांची कठोर चिकित्सा करतो, व ती नाकारतो. पण या चिकित्सेला व त्याच्या कल्पनेतील कम्युनिस्ट समाजव्यवस्थेला तो मानवनिष्ठ आदर्श व नैतिक मूल्यांचा आधारही देतो. मार्क्सच्या या परस्परविरोधी व विरोधाभासात्मक समजल्या जाणाऱ्या दृष्टिकोनासंबंधी काही विचारवंतांनी केलेली चर्चा प्रस्तुत लेखातील विषयाशी निगडित असल्यामुळे तिचा येथे विचार केला आहे. या विचारवंतांपैकी स्टीव्हन ल्यूक्स व नॉर्मन गेरास यांनी मार्क्सची नैतिकतेसंबंधीची भूमिका विसंगत व विरोधाभासात्मक आहे असे म्हटले आहे. त्यांची भूमिका काय आहे ते प्रथम पाहू.

ल्यूक्स यांनी मार्क्सची भूमिका पुढीलप्रमाणे विशद केली आहे.[८] : (मार्क्सच्या दृष्टीने) नैतिकता ही विचारप्रणालीचे (ideological) एक रूप असते; तिचा उगम सामाजिक जीवनामध्ये होतो; तिचा आशय भ्रममूलक असतो; ती वर्गीय हितसंबंधांचे रक्षण करते; ती ऐतिहासिक दृष्टचा सापेक्ष असते; कारण एखादे विशिष्ट नैतिक मूल्य हे उत्पादनशक्ती व उत्पादनसंबंधांच्या विकासक्रमामध्ये विशिष्ट टप्प्यावर उद्‌भवते. म्हणून मार्क्स नैतिकता व तिची शाश्वत स्वरूपाची तत्त्वेच नाकारतो. त्याच्या दृष्टीने नीतिमूल्ये, कायदेकानू, धर्म या संकल्पना म्हणजे केवळ बूर्ज्वाप्रणीत पूर्वग्रह असून त्यांच्यामागे बूर्ज्वा समाजव्यवस्थेचे हितसंबंध दडलेले असतात. मार्क्सच्या भूमिकेची ही एक बाजू झाली.

ल्यूक्स पुढे म्हणतात, की नीतिविरोधाप्रमाणेच त्याच्या भूमिकेला दुसरीही बाजू आहे. बूर्ज्वा समाजव्यवस्थेची चिकित्सा करताना व तिच्यावर टीका करताना मार्क्स मूल्यलक्ष्यी नैतिक विधानेही करतो. म्हणजे, त्याचे विश्लेषण व टीका यांना आदर्शनिष्ठ (Normative) नैतिक मूल्यांचा आधार आहे. त्याच्या ' Economic and Philosophic Manuscripts ' सारख्या सुरुवातीच्या लिखाणामध्ये व ' कॅपिटल 'मध्येही आपल्याला याचा प्रत्यय येतो. तो आपल्या या लिखाणात मानवाच्या गुलामगिरीचा धिक्कार करतो; मानवी परात्मतेचे सर्व स्तरांवरील स्वरूप उघड करतो; तसेच, औद्योगिक क्रांतीनंतर भांडवली समाजव्यवस्थेमध्ये निर्माण झालेल्या गिरण्या व कारखान्यांतील मजुरांच्या पिळवणुकीचे, हालअपेष्टांचे हृदयद्रावक चित्र तो आपल्या समोर उभे करतो. म्हणजे, मार्क्सला विषमतेवर आधारलेल्या तत्कालीन भांडवली समाजव्यवस्थेबद्दल तिरस्कार व घृणा वाटत होती. त्याला असा विश्वास वाटत होता की मानवी कृतिशीलतेच्या व निर्माणक्षमतेच्या आधारावर एक नवीन मानवसमाज निर्माण करता येईल व मानवमुक्तीचे स्वप्न साकार करता येईल. त्याची

अनुक्रमणिका

चिकित्सा व हा विश्वास यांना नैतिकतेचे परिमाण (morality of emancipation) नाही असे कसे म्हणता येईल ?

ल्यूक्स यांच्या मते मार्क्सच्या भूमिकेमध्ये जो विरोधाभास किंवा वरवर दिसणारी विसंगती दिसते, ती सर्वसाधारण समजुतीच्या पातळीवरची आहे. (Notice that the paradox, the seeming contradiction, lies at the level of general belief).[९] त्यामुळे हा विरोधाभास अनुल्लंघनीय नाही. मार्क्स बूर्झ्वा नैतिकमूल्ये ही विचारप्रणालीपर व पारंपरिक आहेत म्हणून त्यांना नाकारतो, व मानवमुक्तीचे नैतिक तत्त्वज्ञान मानवाला खऱ्याखुऱ्या स्वातंत्र्याचा अनुभव देणारे म्हणून त्यांचे समर्थन करतो. म्हणजे, मार्क्सची नैतिकतेवरील टीका ही बूर्झ्वा नैतिकतेवरील टीका आहे. ही बूर्झ्वा समाजव्यवस्था व्यक्तिवादी, स्वार्थी व उपयुक्ततावादी संबंधांवर आधारलेली असते. आपल्या हितसंबंधांचे रक्षण करण्यासाठी या बूर्झ्वा व्यवस्थेने आपणच एक नैतिक मूल्यव्यवस्था निर्माण केलेली असते. ही नैतिक मूल्यव्यवस्था त्या व्यवस्थेतील उत्पादनसंबंधांचे रक्षण करून ते मजबूत करण्याची जबाबदारी न्याय, समता, बंधुता इत्यादी गोंडस व शाश्वत समजल्या जाणाऱ्या तत्त्वांचा बुरखा पांघरून पार पाडते. म्हणून ल्यूक्स यांचे असे म्हणणे आहे की, मार्क्सच्या भूमिकेतील विरोधाभास हा वरवरचा असून त्याचे निराकरण करता येण्यासारखे आहे.[१०]

नैतिकतेसंबंधीची मार्क्सची भूमिका विसंगत व विरोधाभासात्मक आहे, असे नॉर्मन गेरास यांचेही मत आहे. परंतु ते असेही म्हणतात की ल्यूक्स म्हणतात त्याप्रमाणे मार्क्सच्या भूमिकेमध्ये दिसणारा विरोधाभास व विसंगती ही वरवरची नाही. त्यामुळे ती अनुल्लंघनीय असून तिचे निराकरण व स्पष्टीकरण करता येणार नाही. ते पुढे असेही म्हणतात की ल्यूक्स यांना मार्क्सच्या भूमिकेतील विरोधाभास मिटविता आलेला नाही. कारण मार्क्सला ल्यूक्स यांनी म्हटल्याप्रमाणे नैतिकतेचे दोन प्रकार अभिप्रेत नव्हते. त्यामुळे बूर्झ्वा नीतिवादाला किंवा नैतिकतेला विरोध करून मानवमुक्तीच्या नितिविचाराचा स्वीकार करण्याचा मार्क्सच्या बाबतीत प्रश्नच उद्‌भवत नाही. नैतिकता नाकारताना तो कसलाही भेद करीत नाही. नैतिकता या संकल्पनेतून सूचित होणारा समग्र विचारच तो अमान्य करतो. सम्यक् किंवा योग्य कृती, न्याय, स्वातंत्र्य इत्यादी संकल्पनांतून व्यक्त होणारा नीतिविचार तो नाकारतोच; शिवाय, सर्वसाधारण नैतिक आदर्श मूल्येही तो नाकारतो. मार्क्सच्या भूमिकेचा याप्रकारे अर्थ लावून गेरास यांनी पुढील निष्कर्ष काढला आहे : मार्क्सच्या भूमिकेमध्ये दिसणारा विरोधाभास हा वरवर भासणारा विरोधाभास नाही. त्यामुळे त्याचे निराकरण करता येणार नाही. नैतिकतेसंबंधीच्या समजुतीमधील किंवा भूमिकेमधील ही खरोखरीची विसंगती आहे. (...the upshot is that the paradox within much Marxish thought is not merely an apparent one, capable of being 'resolved'. It is a genuine contradiction of belief).[११]

गेरास यांच्या मते मार्क्स किंवा मार्क्सवादी परंपरेने नैतिक मूल्यांच्या बाबतीत घेतलेल्या भूमिकेचे हे वैगुण्य म्हणता येईल. मार्क्सच्या भूमिकेला नैतिकतेचे परिमाण असूनही त्याने ते नाकारले आहे. मार्क्सच्या भूमिकेतील या कुंठितावस्थेमुळे नैतिक प्रश्नांची चर्चा त्यांनी समाधानकारक रीत्या व पद्धतशीरपणे केली नाही. म्हणून गेरास यांचे असे म्हणणे आहे की मार्क्सवाद्यांनी मार्क्सवादी तत्त्वव्यूहातील ही त्रुटी मान्य करून नैतिक तत्त्वमूल्यांची तपशीलासह सुव्यवस्थितपणे मांडणी करण्याची गरज आहे.

अर्थात, नैतिक व्यवस्थेच्या मार्क्सप्रणीत मूल्यमापनाला दुसरीही बाजू आहे हे गेरास मान्य करतात. आपल्या आक्षेपाची सत्यता गृहीत धरून ते म्हणतात की या दुसऱ्या बाजूचाही विचार करण्याची अत्यंत गरज आहे. मानवी अस्तित्वानुरूप माणसाच्या स्वभावाला एक वैश्विक परिमाण असते, व ते त्याच्या गरजा, शक्ती व क्षमता यांमधून प्रत्यक्षगत होते असे मार्क्स प्रतिपादन करतो. मार्क्सच्या या प्रतिपादनाशी गेरास सहमत आहेत. काही मार्क्सवादी विचारवंतांना ही मानवी स्वभावविषयक संकल्पना मान्य नाही. त्यांचा कल मानवी स्वभावातील परिवर्तनक्षमतेवर अधिक लक्ष केंद्रित करण्याकडे आहे. मार्क्सच्या या आकलनाच्या आधारे गेरास मानवी गरजांच्या घटकाला नैतिकतेच्या संदर्भात फार महत्त्वाचे स्थान देतात. म्हणून ते म्हणतात की मानवी गरजांचा घटक जर आपण विचारात घेतला, तर सर्वसाधारण मूलभूत स्वरू पाच्या कोणत्या गरजांची परिपूर्ती करणे अत आवश्यक आहे हे आपल्या लक्षात येईल, व मान

अनुक्रमणिका

जीवनाला अनुरूप असे अस्तित्व सर्वांसाठी प्रत्यक्षगत करता येईल. अन्न, वस्त्र, निवारा, आरोग्य व शिक्षण या माणसाच्या सर्वसाधारण मूलभूत गरजा आहेत. त्याचबरोबर, निर्मितिक्षम श्रम करण्यासाठी योग्य व्यवसायाचीदेखील गरज आहे. तसेच, हे जीवन थोडेफार तरी अर्थपूर्ण व सर्जनशील करण्यासाठी त्या जीवनाच्या सांस्कृतिक अंगांकडेही लक्ष पुरविणे जरुरीचे आहे. या गरजा सर्वसाधारण स्वरूपाच्या आहेत हे मान्य करून गेरास विचारतात की आजच्या भांडवली समाजव्यवस्थेची पार्श्वभूमी नजरेआड न करता जर आपण माणसाच्या फक्त वरील गरजांची पूर्ती करू शकलो, तर ती एक वैशिष्टयपूर्ण कामगिरी म्हणता येणार नाही का? विज्ञान, संस्कृती, उत्पादनक्षमता इत्यादी क्षेत्रांत कमाल मर्यादा गाठूनदेखील माणूस आज भीषण दारिद्र्य, विषमता व पिळवणूक यांनी ग्रासलेला आहे. मानवी जीवनातील या विसंवादांची तीव्रता थोडीफार जरी सौम्य करता आली तरी तो मानवी अस्तित्वाच्या दृष्टीने निश्चितच मोठा दिलासा म्हणावा लागेल, अशीही गेरास कबुली देतात. मग या विद्यमान सामाजिक वास्तवाची निर्भीड चिकित्सा करताना त्या वास्तवाचे ज्या 'नैतिक' जीवनमूल्यव्यवस्थेच्या आधारे समर्थन केले जाते, त्या नैतिक मूल्यव्यवस्थेमागील मूलभूत गृहितकांचीही चिकित्सा करून त्यांचे खरे स्वरूप जर उघड केले, तर ती भूमिका नैतिकताविरोधी आहे, असे म्हणता येईल का? समाजवास्तवाचे एका तटस्थ भूमिकेतून केलेले विपर्यस्त आकलन या परिस्थितीच्या मुळाशी आहे असे मार्क्स म्हणतो. या आकलनानुसार सामाजिक जीवनाची प्रक्रिया एकात्म न मानता तिची वेगवेगळ्या घटकांमध्ये किंवा कप्प्यांमध्ये विभागणी करून ते पृथकपणे समजून घेतले जाते. सामाजिक जीवनाच्या रचनेमधून नैतिकता, म्हणजेच मानवी जीवनाची अर्थपूर्णता वेगळी केली जाते. नैतिकतेला समाजजीवनाचे अविभाज्य अंग न मानता तिला समाजजीवनाचे नियमन करणारी एक अमूर्त शक्ती ठरविली जाते. नीती व नीतिमूल्यांना उच्च स्थानावर नेऊन बसवले जाते. समाजजीवनामध्ये त्यांच्याकडून फक्त मार्गदर्शन व्हावे ही यामागची भूमिका असते. आणि समाजजीवन त्या नैतिक तत्त्वांनुसार उत्तरोत्तर बदलत जावे, किंवा ते आपोआप बदलत जाईल अशी अपेक्षा केली जाते. परंतु प्रत्यक्षपणे तसे काही घडत नाही. प्रचलित समाजव्यवस्था उद्ध्वस्त होऊ नये म्हणून थोडेफार थातुरमातुर बदल किंवा जुळवाजुळव केली जाते इतकेच. नैतिक मूल्ये व सामाजिक वास्तव यांमधील अंतर कधीच कमी होत नाही. म्हणूनच मार्क्स म्हणतो की आपली नीतिमत्ता कोणत्या प्रतीची आहे हे आपण कोणत्या प्रकारचे सामाजिक जीवन जगतो त्यावर अवलंबून आहे. मार्क्सने माणसाच्या संपन्न समाजशील जीवनामध्ये नैतिकता अनुस्यूत असते असे म्हटले, तर तो नैतिकतेबरोबर सर्वसाधारण नैतिक आदर्श व जीवनमूल्येही नाकारतो असा निष्कर्ष काढता येईल का? या मुद्द्यावरच गेरास यांचा मतभेद आहे.

गेरास पुढे म्हणतात की मार्क्सला मानवी आदर्श व मूल्ये यासंबंधीची भाषाही सहन होत नाही. तरीदेखील तो भांडवलीव्यवस्थेमध्ये जी पिळवणूक, गुलामगिरी व अन्याय दिसतो, त्यावर टीका करतो. एकीकडे नैतिकता नाकारायची, तिला उघडपणे व्यक्त करायचे नाही; परंतु त्याच वेळी नैतिक बांधिलकी, मानवी स्वातंत्र्य, आत्मविकास व न्याय्य समाजव्यवस्था इत्यादी रूपांमध्ये ती व्यक्त करायची. मार्क्सच्या भूमिकेतील या व्यापक विसंगतीचे थोड्याफार प्रमाणात स्पष्टीकरणही करता येईल. परंतु हा केवळ स्पष्टीकरणाचा अथवा समर्थनाचा प्रश्न नाही. गेरास म्हणतात की ही मार्क्सच्या भूमिकेतील दृढमूल अशी विसंगती आहे. परंतु या विसंगतीमध्ये किंवा नैतिक मूल्यांच्या नकारामध्ये एक आवेग मात्र प्रत्ययाला येतो. या आवेगाला गेरास 'नीतीची वास्तववादी संवेदना' (Sense of moral realism) असे म्हणतात. या नैतिक वास्तववादाच्या प्रेरणेतूनच मार्क्स भांडवलीव्यवस्थेवर टीकास्त्र सोडतो असे गेरास यांना वाटते. त्यामुळे अलंकारिक भाषेत व्यक्त झालेल्या पोकळ नीतिवादावरील मार्क्सचा रागही समजण्यासारखा आहे. केवळ नैतिक आदर्शांच्या व मूल्यांच्या शिकवणुकीतून मानवमुक्तीचे उद्दिष्ट साध्य करता येणार नाही, हे जसे खरे आहे, तसेच, हे परिवर्तन घडवून आणण्याकरिता व माणसाचे जीवन सर्वार्थाने संपन्न करण्याकरिता अनुकूल भौतिक परिस्थितीची व साधनभूत सामाजिक संस्थांच्या गरजेचे सतत भानही अत्यावश्यक आहे. या गोष्टींच्या अनिवार्यतेची जाणीव मार्क्सच्या लिखाणात प्रकर्षाने जाणवते. गेरास म्हणतात की ही क्षुल्लक गोष्ट नाही.

अनुक्रमणिका

मार्क्सच्या तत्त्वदृष्टीचे ते शक्तिस्थान म्हणावे लागेल. परंतु मार्क्सच्या भूमिकेतील शक्तिस्थानाबरोबर तिच्यातील अपुरेपणा व मर्यादा दुर्लक्षून चालणार नाही. गेरास यांच्या मते समाजवास्तवाचे विश्लेषण व चिकित्सा करताना ती आदर्शनिर्धारक नैतिक दृष्टिकोणातून करण्याची गरज असते. या नैतिक दृष्टिकोणाचे समाजजीवनामध्ये, परिसीमित का होईना, एक स्थान असते. त्याला तुच्छतेने नाकारणे योग्य नव्हे.[११]

मार्क्सचा नैतिकतेच्या संदर्भात नेमका कोणत्या गोष्टींना विरोध होता याचे गेरास यांना भान नाही असे म्हणता येणार नाही. परंतु हे दोन परस्परविरोधी भिन्न दृष्टिकोण आहेत. नैतिक संकल्पनांच्या आधारे समाजवास्तवाची चिकित्सा व्हावी असा गेरास यांचा आग्रह आहे. अर्थात, गेरास यांचे, असेही म्हणणे आहे की नैतिक चिकित्सा व नैतिक दृष्टिकोणाचा आग्रह धरताना सामाजिक व भौतिक परिस्थितीचाही विचार करणे आवश्यक आहे. कारण नैतिक आदर्श प्रत्यक्षात उतरविण्यासाठी नैतिक मूल्यांचा केवळ पुरस्कार पुरेसा नाही, तर त्यासाठी अनुकूल सामाजिक व भौतिक परिस्थिती, विविध सामाजिक समस्या सोडविण्यासाठी संस्थांचे जाळे, चळवळी, उपक्रम या साधनांचा विचारही महत्त्वाचा आहे. पण यासाठी आपली नैतिक भूमिका नाकारून नैतिक आदर्श व मूल्ये यांचे विश्लेषणच गैरलागू ठरविण्यात अर्थ नाही. हा विरोध किंवा नकार न्याय, कर्तव्य, मानवता इत्यादी संकल्पनांच्या चिकित्सात्मक चर्चेतून व्यक्त करता येईल असा गेरास यांना विश्वास वाटतो.

वर ल्यूक्स व गेरास या दोन विचारवंतांनी मार्क्सच्या भूमिकेचा लावलेला अर्थ आपण पाहिला. तिसरे विचारवंत आहेत रॉय एडग्ली. एडग्ली यांना ल्यूक्स व गेरास या दोघांचेही विश्लेषण मान्य नाही. त्यांना मार्क्सच्या भूमिकेमध्ये विसंवाद व विरोधाभास दिसत नाही. त्यांच्या दृष्टीने नैतिकतेसंबंधी मार्क्सला सर्वसाधारणपणे कोणती गोष्ट आक्षेपार्ह वाटते, हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. ल्यूक्स व गेरास या दोघांच्याही विश्लेषणांमध्ये या प्रश्नाचे उत्तर सापडत नाही. नैतिक विचारांमधून जी राजकीय प्रवृत्ती (political tendency) व्यक्त होते, त्या प्रवृत्तीला मार्क्सचा आक्षेप होता, असे एडग्ली यांचे मत आहे. कारण ही राजकीय प्रवृत्ती राज्यकर्त्यावर्गाला सर्व क्षेत्रांमध्ये नेहमीच अनुकूल असते. नैतिकव्यवस्थेमध्ये अव्यक्त किंवा अनुस्यूत असलेली ही राजकीय प्रवृत्ती आपले हे उद्दिष्ट कशा प्रकारे साध्य करते यासंबंधी मार्क्सने केलेले विश्लेषण त्याची भूमिका समजून घेण्याच्या दृष्टीने उद्‌बोधक ठरेल.[१३]

वरील प्रश्नांची उत्तरे एडग्ली यांच्या विवेचनामध्ये ओघाने येतीलच. पण मार्क्स नैतिकता नाकारतो, आणि त्याचबरोबर नैतिकतेव्यतिरिक्त सर्वसाधारणपणे सर्वच आदर्श, मानदंड व मूल्ये अमान्य करतो, हा गेरास यांचा निष्कर्ष एडग्ली यांना ग्राह्य वाटत नाही. ते म्हणतात की मार्क्स आपल्या विचारप्रणालीच्या सिद्धान्तांमध्ये किंवा इतरत्र 'सर्वसाधारण मूल्ये व आदर्श' (Values and norms in general) असे व्यवच्छेदक प्रमेय मान्य करतो असा पुरावा सापडत नाही. म्हणजे, गेरास यांनी मार्क्सच्या नकारामध्ये नैतिकतेबरोबर 'सर्वसाधारण मूल्ये व आदर्श' यांचाही केलेला समावेश एडग्ली यांना चुकीचा वाटतो. कारण मार्क्स समाजवास्तवाची चिकित्सा किंवा विश्लेषण तटस्थपणे करीत नाही. समाजवास्तव वेगवेगळ्या कप्प्यांमध्ये विभागून त्यांचा तटस्थपणे तथाकथित वैज्ञानिक दृष्टिकोणातून मार्क्सने कधीच विचार केला नाही. तो जेव्हा भांडवली समाजव्यवस्थेची व तिच्या उत्पादन पद्धतीची चिकित्सा करतो, किंवा आदर्श कम्युनिस्ट समाजव्यवस्थेची दिशा सूचित करतो, तेव्हा त्या प्रयत्नांमागे मानवी अस्तित्वाच्या मूलभूत गरजांचे भान असते; मानवी नैतिकतेचा तोच भौतिक आधार असतो. मार्क्सच्या विश्लेषणामध्ये 'पिळवणूक' व 'परात्मभाव' ही दोन प्रमेये आहेत. कामगारांना भांडवली व्यवस्थेविरुद्ध क्रांती करून आपली आणि पर्यायाने सर्वांचीच मुक्तता करण्याचे त्यात आवाहन आहे. या क्रांतीतून मानवी स्वातंत्र्यावर आधारलेली एक नवीन समाजव्यवस्था निर्माण करता येईल असा सार्थ आशावादही आहे. मार्क्सचा हा दृष्टिकोण त्याने मांडलेल्या सिद्धान्त व कृतिशीलता यांच्या एकात्मतेवर आधारलेला आहे. परंतु मार्क्सची ही तळमळ व आग्रह म्हणजे भावनेच्या आवेगाचे व तळमळीचे केवळ उद्रेक नाहीत; किंवा, ही तळमळ व्यक्त करताना तो आपल्या वैज्ञानिक दृष्टिकोणाचा त्याग करतो असेही नाही. त्याचा नैतिक दृष्टिकोण त्याच्या वैज्ञानिक दृष्टिकोणाशी

अनिवार्यपणे एकरूप झालेला आहे. मार्क्सच्या समाजवादाचे ते वैशिष्टय आहे. विज्ञान किंवा वैज्ञानिक दृष्टिकोण हा तुलनात्मक दृष्टया एक विशिष्ट स्वरूपाचा कृतिलक्ष्यी व सैद्धान्तिक व्यापार आहे. परंतु वैज्ञानिक दृष्टिकोण नैतिक प्रमाणकांच्या व मूल्यांच्या प्रमेयार्थांपेक्षा अधिक ग्राह्य असतो असे मार्क्सने कोठेही प्रतिपादन केलेले नाही. उलट, असे प्रतिपादन केले असते तर तो एक विरोधाभास झाला असता. कारण विज्ञान किंवा वैज्ञानिक भूमिका यांनाही मानवी अस्तित्व आणि समाजवास्तव यांच्यापासून विलग करता येत नाही. त्यांच्या संदर्भाशिवाय ती अर्थहीन होतील. मार्क्सच्या वैज्ञानिक दृष्टिकोणामध्ये समग्र समाजवास्तवाचा अर्थ चिकित्सक दृष्टीतून समजून घेण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. तो जेव्हा भांडवलीव्यवस्थेची चिकित्सा करतो, तिच्यामध्ये कार्यशील असलेल्या घटकांचा अन्वयार्थ लावतो, तेव्हा त्याच्या भाषेला विलक्षण धार चढते; कारण त्या वैज्ञानिक भाषेला मानवी नैतिकतेचे परिमाण आहे.

आपण वर पाहिले की मार्क्स नैतिकतेबरोबर सर्वसाधारण आदर्श व मूल्येही नाकारतो असा गेरास यांनी निष्कर्ष काढला आहे. मार्क्सने नैतिकतेच्या संदर्भात आपल्या लिखाणात ज्याप्रकारे विधाने केली आहेत, त्यामुळे मार्क्स नीतिविरोधी आहे असा आरोप करायला इतर भाष्यकारही उद्युक्त होतात. एडग्ली यांच्या मते मार्क्सच्या विशेषतः या नीतिविरोधी वाटणाऱ्या विधानांचा अर्थ नीतिमूल्यांबाबतच्या तात्त्विक संशयवादाच्या सर्वसाधारण पार्श्वभूमीवर लावण्यात आला. या पार्श्वभूमीमुळे मार्क्स व मार्क्सवादाने नैतिकतेला विचारप्रणालीचे क्षेत्र नेमून दिले हा समज बळकट व्हायला मदत झाली. ल्यूक्स यांनी मार्क्सच्या भूमिकेतील विरोधाभास दाखविताना सुरुवातीला जे सूत्र मांडले आहे, त्यामध्ये ही प्रमुख संकल्पना आहे : "नैतिकता ही विचारप्रणालीचा आविष्कार असून तिचा उगम समाजजीवनात होतो; तिचा आशय भ्रममूलक असून ती वर्गीय हितसंबंध जोपासते."

एडग्ली म्हणतात की या विचाराच्या किंवा संकल्पनेच्या आधारे त्यांच्या पहिल्या प्रश्नाचे उत्तर कदाचित असे देता येईल : मार्क्स नैतिकता नाकारतो, कारण ती भ्रममूलक आहे. परंतु एडग्ली यांच्या मते ल्यूक्स यांनी 'विचारप्रणाली' या मार्क्सला अभिप्रेत असलेल्या संकल्पनेचा लावलेला अर्थ चुकीचा आहे. त्यांच्या दृष्टीने 'विचारप्रणाली' ही ज्ञानदृष्टया गुणदोषविवेचक संकल्पना नाही. या संकल्पनेचा 'अयथार्थ जाणीव' किंवा 'भ्रममूलक आशय' असा अर्थ सूचित होत नाही. खरे तर ती या बाबतीत तटस्थ असते असे म्हणता येईल. संकल्पना किंवा विचार जी राजकीय भूमिका बजावतात, त्या भूमिकेच्या संदर्भात मार्क्सने ही संज्ञा वापरली आहे. एखाद्या संकल्पनेचे किंवा विचाराचे विचारप्रणालीपर स्वरूप हे त्यांच्या वर्गीय संघर्षामधील कार्याच्या व उपयुक्ततेच्या आशयातून व्यक्त होते. त्यांचा समाजातील प्रचलित उत्पादन पद्धतीशीही संबंध असतो. म्हणजे ल्यूक्स यांनी म्हटल्याप्रमाणे नैतिकता विचारप्रणालीपर असते; तिचा उद्‌भव समाजजीवनात होतो; तिचे अस्तित्व उत्पादन पद्धतीशी अन्वर्थक असते; व ती वर्गीय हितसंबंध जोपासते हे सत्य आहे. कारण नैतिक व्यवस्थेमध्ये आचरण, गुणदोष विवेचनात्मक निर्णय, विचार व जीवनधारणा इत्यादींचा समावेश केला जातो. ही नैतिक मूल्यव्यवस्था किंवा नैतिक आचारसंहिता वर्गीय हितसंबंधांना आधार देते. उदा., 'चोरी करणे चूक (अनैतिक) आहे', अशा प्रकारचे आदेश किंवा शिकवण सामाजिक जीवनामध्ये वर्तणूक, आचरण, दृष्टिकोण इत्यादी बाबतींत मार्गदर्शनपर स्वरूपाचे काम करतात. त्यामुळे सामाजिक जीवनामध्ये सलोखा, सुसंवाद, सुव्यवस्था, राखण्यास मदत होते. प्रचलित उत्पादन पद्धती सुरळीतपणे चालण्यासाठी व तिचे पुनर्निर्माण करण्यासाठी या मूल्यव्यवस्थेची, नियमबद्धतेची गरज असते.[१४] एरिक फ्रॉम यांनी या नैतिक जीवनधारणेला 'सामाजिक गुणविशिष्टता'[१५] (Social character) असे म्हटले आहे. मार्क्सच्या दृष्टीने सर्व विचार, संकल्पना, प्रमेयार्थ यांचा उगम जरी सामाजिक जीवनात होत असला, तरी त्या सर्वांनाच भ्रममूलक म्हणता येणार नाही. उदा., मार्क्सच्या वैज्ञानिक सिद्धान्तांचा उद्भव सामाजिक जीवनातच झाला, व त्यांची कामगारवर्गाच्या हितसंबंधांचे रक्षण करण्यास मदत झाली. परंतु ते ज्ञानात्मक दृष्टया यथार्थ, व विरोधी तत्त्वव्यूहांपेक्षा अधिक प्रगत व क्रांतिकारक होते.

परंतु याव्यतिरिक्त नैतिकतेशी, अधिक निकटच्या





साहचर्याने नांदणाऱ्या काही विशिष्ट संकल्पना (aideas) किंवा विचार समाजजीवनामध्ये प्रभावी असतात. त्यांना मात्र भ्रममूलक म्हणावे लागेल. कारण मार्क्सने नैतिकतेला विचारप्रणालीपर म्हणताना तिच्या गर्भित भ्रममूलक आशयाचे जे गुणविशेष सांगितले आहेत, ते नेमकेपणे त्यांना लागू होतात. या गुण-विशेषांचे भौतिक स्वरूप व त्या संकल्पनांचा आशय यांमध्ये थोडाबहुत उघडपणे विरोध किंवा विसंवाद असतो. चिद्वादी व्यूहाचा महत्त्वाचा मध्यवर्ती भाग या संकल्पनांनी बनलेला असतो. चिद्वादाचे सर्व-साधारण व्यवच्छेदक गुणवैशिष्टच असे की त्यामध्ये भौतिक वास्तवापेक्षा किंवा जीवनातील प्रत्यक्षतेपेक्षा, विचार व संकल्पनांना अधिक महत्त्व असते. म्हणूनच नैतिकतेच्या चिद्वादी संकल्पनेमध्ये नैतिक मूल्यांना व संकल्पनांना अग्रक्रम दिला जातो. या नैतिक मूल्य-व्यवस्थेचे भौतिक प्रतिरूप म्हणजे मानवी कृतिशीलता. चिद्वादी तत्त्वव्यूहामध्ये मानवी कृतिशीलतेला दुय्यम स्थान असते. कृतिशीलता परावलंबी समजली जाते. परंतु विचार व संकल्पना स्वतंत्र व स्वयंभू मानल्या जातात. चिद्वादी नीतीची वैशिष्टचे पुढीलप्रमाणे सांगता येतील : (१) नैतिक तत्त्वे, मूल्ये, मनःप्रवृत्ती, आदर्श यांना स्वतंत्र व निरवलंबी समजले जाते. ही नीतिमूल्यांची व्यवस्था ऐतिहासिक दृष्टचा बदलणाऱ्या भौतिक परिस्थितीवर, म्हणजे, सामाजिक जीवन-व्यापार, कृतिशीलता, विशेषतः आर्थिक व्यवहार यांच्यावर अवलंबून नसते. (२) नैतिक मूल्ये निरव-लंबी असल्यामुळे ती शाश्वत व अपरिवर्तनीय असतात. (३) नैतिक मूल्यांचे स्वरूप वैश्विक असल्यामुळे त्यांची यथार्थता किंवा सर्वमान्यता प्रत्येक व्यक्तीच्या बाबतीत गृहीत धरली जाते. (४) नैतिक मूल्य-व्यवस्थाच भौतिक समाजवास्तवाला आकार देते.

एडग्ली म्हणतात की आता त्यांच्या पहिल्या प्रश्नाचे उत्तर पुढीलप्रमाणे देता येईल : मार्क्स नैतिकते-मध्ये अंगभूत असलेल्या चिद्वादाला नाकारतो. कारण चिद्वादी धारणा विचारप्रणालीच्या सैद्धान्तिक रूपा-मध्ये अनुस्यूत असलेले भौतिक वास्तवाचे गर्भितार्थ नाकारतात. म्हणून या नैतिक धारणांचा आशय भ्रम-मूलक असतो. तसेच, त्या विचारप्रणालीपर असल्यामुळे वर्गीय हितसंबंधांचेही रक्षण करतात. या चिद्वादी धारणा नैतिक मूल्यव्यवस्थेशी एकात्मतेने नांदत असतात. हे निकटचे साहचर्य इतके घनिष्ठ असते की नैतिकतेचे ते अंगभूत घटक आहेत असाच समज समाजमानसात दृढ झालेला असतो. त्यामुळे एखाद्या नैतिक मूल्याला ते स्वतंत्र, स्वयंभू, अपरिवर्तनीय, शाश्वत, वैश्विक वगैरे चिद्वादी गुणवैशिष्टचांनी युक्त आहे, या भ्रामक समजुतीशिवाय नैतिक मूल्य म्हणून मान्यता मिळत नाही. या चिद्वादी धारणा नैतिक मूल्यव्यवस्थेच्या समवेत वर्गीय हितसंबंधांचे रक्षण करण्याची कामगिरी कशी बजावतात ? ही कामगिरी पार पाडण्यासाठी त्या नैतिक मूल्यव्यवस्थेचे विचारप्रणालीपर वर्गीय अंतरंग किंवा स्वरूपच नाकारतात. नैतिकतेचे वर्गीय स्वरूप चिद्वादी गूढवादाच्या पडद्याआड लपवून तिच्या विचारप्रणालीपर अंतरंगाला वैश्विकतेचे परिमाण देऊन तिचा प्रभाव अधिक परिणामकारक करतात. ही नैतिक मूल्ये चिद्वादी वैश्विकतेच्या परिमाणासह समाज-जीवनामध्ये आपले कार्य करतात. उदाहरणार्थ, 'वर्ग' या संकल्पनेमध्ये अनुस्यूत असलेल्या वर्गीय हितसंबंधांची मर्यादित कक्षा विस्तारण्यात येते. स्वतःच्या मर्यादित हितसंबंधांचे समाजाच्या समाईक हितसंबंधांमध्ये रूपांतर केले जाते, व कामगारांच्या विचारांना व वर्तणुकीला या चिद्वादी भ्रमजालाने प्रभावित करून ते बूर्ज्वा-व्यवस्थेला अनुकूल कसे होतील हे पाहिले जाते.

एडग्ली यांनी नैतिक समाजवादाचेही (ethical socialism) उदाहरण घेतले आहे. नैतिक समाजवाद हा चिद्वादी नीतिमूल्यव्यवस्थेवर आधारलेला असल्या-मुळे समाजवादी चळवळ एकप्रकारे कमजोरच झाली. कारण या चळवळीने चिद्वादी दृष्टिकोण स्वीकारून सैद्धान्तिक अंगालाच अग्रक्रम दिला. भौतिक परिस्थिती-मध्ये परिवर्तन घडवू शकणाऱ्या मानवी कृतिशीलतेला दुय्यम स्थान मिळाले म्हणजे, परिवर्तन घडवून आणण्या-साठी नैतिक मूल्यांची फक्त सुव्यवस्थित मांडणी करण्या-मध्ये समाधान मानण्यात आले. समाजवास्तवामध्ये प्रत्यक्ष भौतिक परिवर्तन वगैरे आपोआपच होईल असे गृहीत धरण्यात आले. या भूमिकेमुळे समाजवास्तवाचे ऐतिहासिक दृष्टिकोणातून केलेले आकलन, स्पष्टीकरण, चिकित्सा यांची गरजच वाटेनाशी झाली. आणि सामा-जिक तणाव, संघर्ष, विसंवाद यांचे निराकरण कोणतीही कृती न करता ते विचाराच्या पातळीवर करता येईल असा भोंगळ निष्कर्ष काढण्यात आला. मार्क्सने अर्थात या भूमिकेचे खंडन केले. कारण संघर्ष, तणाव, हिंसा, विसंवाद यांनी ग्रस्त झालेले सामाजिक जीवन हे या

वास्तवाचे अंगभूत वैशिष्ट्य आहे. ते बदलण्यासाठी केवळ सैद्धान्तिक आकलन व नैतिकतेचे आवाहन पुरेसे नाही. त्यासाठी क्रांतिकारक कृतीची गरज आहे अशी मार्क्सची भूमिका होती.[१६]

मार्क्सच्या नैतिकतेसंबंधीच्या भूमिकेचा अर्थ लावताना त्याची समाजवास्तवाची संकल्पना व मानवी अस्तित्वाच्या विशिष्टतेचे त्याचे आकलन समजून घेण्याची गरज आहे, असे सुरुवातीलाच म्हटले आहे. परंतु मार्क्सचे भाष्यकार, काही अपवाद वगळता, स्वतःच्या दृष्टिकोणातून किंवा पद्धतीने मार्क्सच्या विचारव्यूहाची मीमांसा करण्याचा आग्रह धरतात. ही मीमांसा चिद्‌वादी, व्यक्तिनिष्ठ अनुभववादी, किंवा प्रत्यक्षार्थवादी दृष्टिकोणांतून एकांगीपणे केलेली आढळते. या मीमांसेमध्ये समाजवास्तवाच्या विविध घटकांचा व अंगांचा पृथकपणे विचार केलेला असतो. हा खरे म्हणजे दोन परस्परविरोधी विचारांच्या रचनांमधील किंवा विचारपद्धतीमधील फरक आहे. त्यामुळे मार्क्सच्या भूमिकेबाबत भिन्न स्वरूपाची मीमांसा व निष्कर्ष आपल्या समोर येतात.

मार्क्सचा विश्वविषयक दृष्टिकोण स्पष्ट करताना आपण पाहिले की मानवी जीवन व त्याचे सामाजिक वास्तव यांच्या संबंधांचे स्वरूप एकात्म, म्हणजे, आंतरिक संबंधांनी जोडलेले असते. त्यामुळे सामाजिक वास्तवातील विविध घटकांचा विचार पृथकपणे करता येत नाही. मार्क्स जेव्हा वैज्ञानिक दृष्टिकोणातून भांडवली व्यवस्थेचे आर्थिक–सामाजिक–राजकीय विश्लेषण करतो, व तिचा तपशील आपल्या समोर ठेवतो, तेव्हा त्या विश्लेषणात त्या व्यवस्थेतील अंगभूत विसंगतींचाही तो निर्देश करतो. त्याची नैतिक भूमिका या विश्लेषणात व टीकेत अनुस्यूत असते, किंवा ती तो उघडपणेही मांडतो. मार्क्सच्या चिकित्सा पद्धतीत वस्तुस्थिती व घटनांचा (facts) प्रत्यक्षार्थवाद्यांप्रमाणे फक्त वस्तुनिष्ठपणे विचार केलेला नाही. त्याच्या दृष्टीने मानवी अस्तित्व म्हणजे केवळ एक नैसर्गिक घटना नाही. शास्त्रज्ञ अणूचे विश्लेषण ज्या वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोणातून करतात, त्या दृष्टिकोणातून माणसाच्या वर्तणुकीचा अभ्यास व आकलन करता येणार नाही. तसे झाले तर मानवी इच्छाशक्ती व कृतिशीलतेने समाजवास्तव कधीही बदलता येणार नाही. मार्क्स म्हणतो की निसर्गविज्ञान व मानवविज्ञान एकत्रित करून त्यातून एकाच विज्ञानाची निर्मिती करता येईल. मार्क्सच्या या एकात्म तत्त्वव्यूहामध्ये वस्तुस्थितीची / घटनांची चिकित्सा मानवी नीतिमूल्यांना विलग करून केलेली नाही; तसेच, नीतिमूल्यांची चिकित्साही वस्तुस्थिती व घटनांना विचारात न घेता केलेली नाही. मार्क्सच्या आर्थिक सिद्धान्तामध्ये ‘ पिळवणूक ’ ही प्रमुख संज्ञा आहे. या संज्ञेमधून समाजवास्तवाचे वैज्ञानिक स्पष्टीकरण मिळते, की नैतिक मूल्यमापन सूचित होते ? या प्रश्नाचे उत्तर ‘ हे किंवा ते ’ या पद्धतीने देता येणार नाही. भांडवलदार व कामगार यांच्या संबंधांचे स्वरूप काय असते हे स्पष्ट करण्यासाठी मार्क्सने ‘ पिळवणूक ’ ही तांत्रिक संज्ञा वापरली आहे. म्हणजे, एका पातळीवर मार्क्स पिळवणुकीच्या घटनेचे किंवा वस्तुस्थितीचे वैज्ञानिक दृष्टिकोणातून स्पष्टीकरण देतो. हे स्पष्टीकरण भांडवली उत्पादनपद्धतीमध्ये कामगारांना कराव्या लागणाऱ्या आवश्यक व अतिरिक्त श्रमांच्या (necessary and surplus labour) भेदावर आधारलेले आहे. आणि दुसऱ्या पातळीवर तो आपल्याला पिळवणुकीचे कामगारांच्या जीवनावर किती भीषण परिणाम होतात ते समजावून देतो. ही पिळवणूक माणसाचे अवमानवीकरण (dehumanisation) करते. यातूनच शेवटी माणसाला परिवर्तनाची, क्रांतीची गरज वाटू लागते. म्हणजे पिळवणुकीवर आधारलेल्या भांडवली उत्पादनव्यवस्थेचे मार्क्सने वैज्ञानिक दृष्टिकोणातून जे विश्लेषण केले आहे, त्याला मूल्यमापनात्मक परिमाणही आहे. भांडवली उत्पादनव्यवस्थेने माणसाची केलेली दुर्दशा तो जेव्हा असंख्य थकलेल्या व रोगट मानवसमूहांमध्ये पाहतो, व त्या वस्तुस्थितीची चिकित्सा करतो, तेव्हा त्या चिकित्सेत उद्योगधंद्यांच्या व एकूण समाजवास्तवाच्या रचनेमध्येच परिवर्तनाची गरजही तो प्रतिपादन करतो आणि परिवर्तनाची दिशाही सूचित करतो. परिवर्तनाच्या या दिशेला मानवी अस्तित्वाच्या वैशिष्ट्यपूर्ण गुणविशेषांची बैठक आहे. हे गुणविशेष माणसाला लाभलेल्या नैसर्गिक व मानवी शक्ती-क्षमता व त्याच्या गरजा यांमध्ये प्रतीत होतात. पृथक वाटणाऱ्या या घटकांचे एकात्मरूप मानवी स्वभावामध्ये पाहायला मिळते.

ल्यूक्स व गेरास यांनी समाजवास्तवाचे आकलन पारंपरिक पद्धतीने केले आहे. समाजवास्तवातील

भयानक विसंवाद त्यांच्या निरीक्षणातून सुटलेले नाहीत. परंतु आपल्या विश्लेषणामध्ये त्यांची केवळ नोंद घेणे पुरेसे नाही. ते सामाजिक जीवनात कसे निर्माण होतात, त्यांचे कसे समर्थन केले जाते, त्यांचा भौतिक जीवनाशी कोणता संबंध असतो, ज्या उत्पादनपद्धती-मध्ये ते निर्माण होतात, किंवा निर्माण केले जातात, ती उत्पादन पद्धती माणसांच्या जीवन पद्धतीला नैतिक संकेत, चालीरीती, रूढी यांच्या द्वारे कसा आकार देते... इत्यादी प्रश्नांचा समग्र समाजवास्तवाच्या पार्श्वभूमीवर विचार करणे आवश्यक आहे. ल्यूक्स व गेरास म्हणतात त्याप्रमाणे रूढ पद्धतीने नैतिक संकल्पनांच्या आधाराने वरील प्रश्नांची उत्तरे मिळणार नाहीत. त्यांनी समाजवास्तवाच्या या दोन अंगांचा पृथकपणे विचार करून मार्क्सच्या भूमिकेतील अपुरेपणा दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. ल्यूक्स यांनी मार्क्सच्या भूमिकेच्या संदर्भात नैतिकतेचे दोन प्रकार किंवा अर्थ गृहीत धरले आहेत. मार्क्सच्या भूमिके-मध्ये वरवर दिसणारा विरोधाभास मिटविता येण्या-सारखा आहे असेही त्यांनी म्हटले आहे. परंतु वरवर दिसणाऱ्या विरोधाभासाचे स्पष्टीकरण व निरा-करण नैतिकतेचे दोन प्रकार गृहीत धरून करण्याचा ल्यूक्स यांनी केलेला दावा चुकीच्या अर्थनिर्णयनामुळे करण्यात आला आहे असे एडग्ली यांनी म्हटले आहे. मार्क्सने बूर्ज्वा नीतिवादाला विरोध केला, किंवा त्याने पारंपरिक नैतिक मूल्ये नाकारली, किंवा गेरास म्हणतात त्याप्रमाणे त्याने सर्वच नैतिक विचार, मूल्ये, आदर्श नाकारली, हा निष्कर्ष अपुरा आहे. मार्क्सचा विरोध/नकार ज्या विश्वविषयक दृष्टिकोणातून मानवी अस्तित्व व समाजवास्तवाचे आकलन केले जाते, त्या दृष्टिकोणालाच होता. बूर्ज्वा किंवा पारंपरिक नैतिकता नाकारून पुन्हा केवळ अमूर्त संकल्पनांच्याच आधाराने समाजवास्तव समजून घेता येणार नाही. कारण नैतिकता किंवा नीतिमीमांसा यांना मानवी जीवन व समाजवास्तव यांहून वेगळे अस्तित्व नसते. ते या दोन घटकांच्या परस्परान्वेशी संबंधातून जन्माला येते. मानवी अस्तित्वाचे स्वरूप व त्याच्या भविष्यकालीन शक्यता यांच्या संदर्भाशिवाय नैतिकतेचा विचार अशक्य आहे अशी मार्क्सची धारणा आहे. मार्क्सच्या विश्व-विषयक दृष्टिकोणामध्ये नैतिकतेला मानवी अस्तित्व, मानवी स्वभाव आणि त्याचे सामाजिक वास्तव यांच्या परस्परसंबंधांचा संदर्भ आहे. या संदर्भाकडे दुर्लक्ष केले तर आपले आकलन चिद्वादाहून वेगळे होणार नाही.

आपण असे पाहिले की 'मार्क्सच्या नीतिशास्त्राला' मानवी स्वभावाचा आधार आहे; आणि मानवी स्वभावामागे मानवी अस्तित्वाचा इतिहास आहे. मार्क्स आपली मानवी स्वभावविषयक संकल्पना प्रयोजनगर्भ दृष्टिकोणातून मांडतो. मानवी अस्तित्वाचे स्वरूप इतर प्राणिमात्रांहून वेगळे व वैशिष्टयपूर्ण आहे याचा तो नेहमीच निर्देश करतो. या वैशिष्टयपूर्ण स्वरूपामुळेच मार्क्स या उत्क्रांत होत जाणाऱ्या मानवी अस्तित्वाच्या वर्गविहीन सामाजिक जीवनाकडे उच्चतम व संपन्न जीवनाविष्काराचे उदाहरण म्हणून पाहतो. प्रा. दि. के. बेडेकरांनी माणसाच्या या प्रयोजनगर्भ अस्तित्वाला 'मानुष-विश्व' ही फार अन्वर्थक अशी संज्ञा वापरली आहे. बेडेकर म्हणतात :

> "...विज्ञान आणि कला यांनी निर्मिलेल्या 'मानुष' विश्वावरील श्रद्धा मानवांना अशी ग्वाही देऊ शकते की हे 'मानुष' विश्व मानवी जीवनाला, प्रयत्नांना, सर्जनांना अर्थवत्ता देणारे आहे. या 'मानुष' विश्वालाच विज्ञानाच्या व कलेच्या जोडीने आणखी एक अंग आहे, ही जाणीव मानवजातीच्या एकात्मतेच्या जाणिवेत आहे. असे म्हणावे लागेल की, 'मानवांची एकात्मता' ही 'मानुष' विश्वावरील श्रद्धेचे फार मोठे व प्रभावी अंग आहे.
>
> "विज्ञान, कला आणि मानवी एकात्मता ही तीन अंगे मिळून त्यांच्या एकत्र प्रभावाने ज्या 'मानुष' विश्वाची संकल्पना आपण करू शकतो, ते विश्व मानवांना वेढणाऱ्या विराट वास्तव-विश्वाचा एक अंश आहे. यातुनिर्भरतेच्या कालखंडात मानुष-विश्व आणि विराटविश्व यांच्यात अंधळे एकरूपतेचे अद्वैत होते, त्यामुळे माणसाला आपली मर्यादाच कळली नव्हती. विराटविश्वालाच माणसाच्या इच्छा–आकां-क्षांच्या चिमटीत धरण्याचा हास्यास्पद प्रयत्न मोठ्या आत्मविश्वासाने माणूस त्या वेळी करीत होता. या अहंकारापायी स्वत:ची नैतिक जबाब-दारी, आपल्या वर्तनामुळे 'मानुष' विश्वावर होणाऱ्या परिणामांचे गांभीर्य, माणसे ओळखीत नव्हती. नैतिक संकेत पावित्र्याच्या कल्पनेशी,

विराटविश्वातील शक्तींशी, यज्ञचक्राशी बांधलेले असले म्हणजे आपण सर्वजण सुरक्षित आहोत, असा यातुकालीन नैतिक विश्वास होता. एकेश्वरी श्रद्धेच्या काळातही माणसे आपली नैतिक जबाबदारी नीट ओळखीत नव्हती. कारण माणसांची नैतिकता फक्त माणसांवरच अवलंबून आहे, तिला कोणताही बाहेरचा अतिमानुष आधार नाही, ही श्रद्धा माणसांनी स्वीकारली नव्हती. ही श्रद्धा व्यक्तीने स्वतःपुरती स्वीकारली पाहिजे व समूहांनी आपल्या समूहवर्तनापुरती स्वीकारली पाहिजे. तरच शतशः विकीर्ण झालेली मानवी एकात्मता पुन्हा मानवच निर्माण करू शकेल. ती एकात्मता प्रत्यक्ष असेल व नैतिकही असेल. ''[१७]

मार्क्सला नैतिक संकल्पना, आदर्श व मूल्यांची भाषाही सहन होत नाही, अशीही ल्यूक्स व गेरास यांची तक्रार आहे. या तक्रारीमागील गृहितकानुसार असे म्हणता येईल की नैतिकता, नैतिक तत्त्वविचार, आदर्श मूल्ये यांच्यासंबंधी जेव्हा आपण विचार व चर्चा करतो, तेव्हा तो सर्व विचार-व्यापार विशिष्ट नैतिक परिभाषेचा किंवा संज्ञांचा वापर करून केला पाहिजे. म्हणजे, या विशिष्ट संज्ञा, संकल्पना, शब्द यांच्या संग्रहाला 'नीतिविषयक संकल्पना / शब्दसंग्रह' (moral vocabulary) म्हणावे लागेल. मार्क्सने या 'नैतिक परिभाषेच्या शब्दकोशाचा' रूढार्थाने कधीच स्वीकार केला नाही. त्यामुळे मार्क्सची 'नीतिविषयक भाषा' आजही अपरिचित व विचित्र वाटते. 'चांगले', 'वाईट', 'कर्तव्य', 'हक्क', 'स्वातंत्र्य', 'समता', 'बंधुता', 'न्याय', 'अन्याय' इत्यादी संकल्पना किंवा संज्ञांच्या आधारे नैतिक प्रश्नांची तात्त्विक चर्चा केली जाते. मार्क्सही या संज्ञा वापरतो. परंतु तो जेव्हा या संज्ञा वापरतो, तेव्हा त्या केव्हाच अमूर्त स्वरूपात आपल्यापुढे येत नाहीत. त्यांना विशिष्ट भौतिक परिस्थितीचा संदर्भ असतो.

तरीदेखील मार्क्स रूढ, पारंपरिक नितिविषयक भाषा नाकारतो ही तक्रार शिल्लक राहतेच. येथेही त्याचे समाजवास्तवाचे आकलन व त्याची विचारपद्धती लक्षात घेतली पाहिजे. म्हणजे आपल्या लक्षात येईल की ज्याप्रमाणे मार्क्स नैतिकता नाकारीत नाही, त्याचप्रमाणे तो ती नैतिकतेची भाषा म्हणून नाकारीत नाही. नीतिविषयक त्याची भाषा जरी भिन्न असली, तरी काही रूढ संज्ञांचाही तो उपयोग करतो. परंतु मार्क्सने प्रचलित समाजवास्तवाचे मूल्यमापन 'मानुष-विश्व' दृष्टिकोणातून केले आहे. तत्कालीन तत्त्ववेत्त्यांनी ज्या नैतिक संज्ञांच्या आधारे समाजवास्तवाचे अलिप्तपणे वर्णन किंवा समर्थन केले, त्याच संज्ञांचा वापर केला तर लोकांच्या मनात गोंधळ निर्माण होईल, आणि आपले मूल्यमापन व टीका परिणामकारक होणार नाही अशी भीती मार्क्सच्या मनात होती. तो द्वंद्वात्मक भौतिकवादी दृष्टिकोणातून एका विशिष्ट पद्धतीने समाजवास्तवातील विसंवादांची चिकित्सा करून त्यांचे खरे स्वरूप उघड करून दाखवीत होता. त्याला तत्कालीन सामाजिक मानसिकतेतच परिवर्तन घडवून आणायचे होते. तत्कालीन मानसिकता किंवा लोकांची वास्तव समजून घेण्याची पद्धती भ्रममूलक होती. ही भ्रामक पद्धती लोकांच्या मानसिकतेत दृढमूल करण्यासाठी चिद्वादी दृष्टिकोणातून विशिष्ट भाषेचा, संज्ञांचा वापर सर्वसंमत करण्यात आला होता. त्याच नैतिक भाषेच्या व त्याच नैतिक संज्ञांच्या आधाराने मार्क्सने आपले विचार मांडले असते, तर लोकांच्या मनामध्ये अधिकच गोंधळ निर्माण झाला असता, आणि मग त्यांच्या मनातील भ्रम नाहीसे करता आले नसते. लोकांमध्ये एका ठरावीक चाकोरीतून विचार करण्याची किंवा वास्तव समजून घेण्याची वृत्ती तयार झालेली असते. या वृत्तीला व भ्रमांना धक्का देऊन त्यांना सावध करण्यासाठी नवीन साधनांचा उपयोग आवश्यक आहे असे मार्क्सचे मत होते. आपले एक सहकारी व मित्र ॲडॉल्फ सॉर्जे यांना १९ ऑक्टोबर १८७७ रोजी लिहिलेल्या पत्रात मार्क्सने आधुनिक पुराणसाहित्यातील 'देवतांबद्दल' लिहिताना आपली वरील भूमिका स्वच्छपणे मांडली आहे :

> "... A rotten spirit is making itself felt in own Party in Germany ... with a whole gang of half--mature students and super-wise Doctors of Philosophy who want to give socialism a 'Superior, idealistic' orientation, that is to say, to replace its materialistic basis ... by modern mythology with its

goddesses of Justice, Liberty, Equality and Fraternity..." [१८]

मार्क्स समाजवास्तवाचे खरे स्वरूप लोकांसमोर मांडीत होता. त्याच्या दृष्टीने ती अमूर्त संकल्पना नव्हती. परंतु पत्रात उल्लेखिलेल्या लोकांनी समाजवादाच्या संकल्पनेला अधिक 'उच्चतम व आदर्शवादी' रूप देण्यासाठी तिच्या भौतिकतेचा पायाच बाजूला सारला, व त्या ठिकाणी 'न्याय, स्वातंत्र्य, समानता व बंधुता' या आधुनिक पुराणकथेतील 'देवतांची' स्थापना केली. त्यांनी या संकल्पना मोठ्या अक्षरात (Capital Letters) उपयोजिल्या आहेत. मार्क्सने प्रत्यक्ष समाज-जीवनाच्या पार्श्वभूमीवर त्यांची चिकित्सा केली. मोठ्या अक्षरातील वरील संकल्पना आदर्शमूल्ये सूचित करतात. ही आदर्शमूल्ये मानवी जीवनामध्ये प्रत्यक्षगत कशी होणार? त्यासाठी समाजवास्तवानेच या आदर्श-मूल्यांशी मिळतेजुळते घ्यावे अशी या मंडळींची केवळ इच्छा असते. ही इच्छा करताना त्या विशिष्ट समाज-वास्तवाचे प्रत्यक्ष स्वरूपविशेष, त्यांमध्ये दिसणाऱ्या ऐतिहासिक प्रवृत्ती व भविष्यकालीन शक्यता, आणि या परिस्थितीमधील विविध मानवसमूहांच्या गरजा, इत्यादी गोष्टींचा विचार करण्याची गरज या मंडळींना वाटत नाही. मार्क्स या संकल्पनांचा उपयोग करण्याचे टाळतो. कारण त्याच्या मनात या संकल्पनांचे भ्रममूलक चिद्वादी, किंवा आदर्शवादी रूप असते. ते त्याला अभिप्रेत नसते. म्हणून तो जेव्हा या संज्ञा वापरतो, तेव्हा तो त्या मोठ्या अक्षरात वापरीत नाही. त्यांना समाजवास्तवाच्या एखाद्या अंगाच्या चिकित्सेचा संदर्भ असतो. तो माणसाच्या जीवनव्यापारांशी निगडित असतो. मार्क्सने आपल्या विश्लेषणामध्ये चांगले, वाईट, योग्य, अयोग्य, न्याय, अन्याय, कर्तव्य इत्यादी रूढ शब्द किंवा "नीतिविषयक शब्दसंग्रहाचा" उपयोग करण्याचे टाळले. त्याऐवजी बूर्झ्वा समाजव्यवस्थेचे विश्लेषण व चिकित्सा करताना त्याने ज्या संज्ञा वापरल्या आहेत, त्या वेगळ्या आहेत. परंतु त्यांना समाजजीवनाच्या प्रत्यक्षतेचा आधार आहे. मार्क्स आपल्या विश्लेषणामध्ये 'मानवी, अमानवी, पिळवणूक, स्वातंत्र्य, गुलामगिरी, परात्मता, परावलंबित्व, अपूर्णत्व पाशवीकरण, लाचखोरी, भ्रष्टाचार, वेश्याव्यवसाय, स्वार्थ'... इत्यादी संज्ञा वापरतो. समाजवास्तवाची चिकित्सा करताना नैतिक आवेशाने सर्वसाधारपणे या संज्ञा वापरीत नाहीत. कारण नैतिकतेसंबंधी रूढ पारंपरिक धारणाच मुळी अशी आहे की वरील संज्ञांनी सूचित झालेले समाजवास्तव व पारंपरिक 'नैतिक भाषा व संज्ञा' ही एकमेकांपासून स्वतंत्र आहेत. परंतु मार्क्सची समाजवास्तवाची चिकित्सा अधिक मूलभूत व सखोल होती. समाजवास्तवाचे स्वरूप उघड करीत असतानाच तो रूढ नैतिक संकल्पना, भाषा, संज्ञा यांचे चिद्वादी भ्रामक स्वरूपही स्पष्ट करीत होता. परिवर्तनाची जी नवीन मानुष-विश्वलक्ष्यी दिशा तो सूचित करीत होता, ती व्यक्त करण्यासाठी रूढ व पारंपरिक नैतिकतेची भाषा निरुपयोगी व गोंधळ निर्माण करणारी आहे अशी त्याची भूमिका होती. या भूमिकेला अन्वर्थक अशा नवीन परखड व पारदर्शक भाषेत त्याने समाजवास्तवाचे खरेखुरे स्वरूप लोकांसमोर मांडले. मार्क्सची ही भूमिका समजून घेतली तर ल्यूक्स, गेरास इत्यादी भाष्यकारांचे आक्षेप पारंपरिक दृष्टिकोणाचे द्योतक आहेत असे म्हटल्या-वाचून गत्यंतर नाही.

– ५ –

मार्क्सच्या विश्वदृष्टिकोणामध्ये माणसाने निर्माण केलेली नैतिक मूल्यव्यवस्था, त्याच्या कृतिशीलतेची विविधांगे, आणि त्याचे सामाजिक जीवन एकात्म रूपामध्ये नांदतात. त्याच्या या विचारव्यूहा–मध्ये मानवी कृतिशीलतेला मध्यवर्ती स्थान आहे. माणसाचे सामाजिक वास्तव हे ठरावीक संबंधांचे साचेबंद व स्थितिशील अस्तित्व नाही. तसेच, ती वस्तूंची केवळ गोळाबेरीजही नाही. त्याचे स्वरूप यांत्रिक नसते. ती एक परिवर्तन-प्रक्रिया असून ती निर्देशित सामाजिक संबंधांमध्ये स्वाभाविकपणे क्रिया-शील असते. कारण, ती मानवी कृतिशीलतेवर आधार-लेली ऐतिहासिक प्रक्रिया आहे. या प्रक्रियेला मर्यादा व अंतिमत्व नसते. तिला मानवी कृतिशीलतेच्या अंगभूत सर्जनशील शक्यता, क्षमता व संभाव्यतांचा आधार असतो. अर्थात मानवी कृतिशीलतेला समाजवास्तवाच्या काही निश्चित स्वरूपाच्या मर्यादा असतात हे मात्र विसरून चालणार नाही. माणूस इतिहास घडवतो; परंतु इतिहास घडविण्याचे अमर्याद स्वातंत्र्य त्याला नसते. भूतकाळातून चालत आलेल्या सामाजिक, नैसर्गिक व अन्य परिस्थितीच्या मर्यादांचे त्याला उल्लंघन करता येत नाही. तरीदेखील माणसाचे

अनुक्रमणिका

सामाजिक जीवन, त्याचे समाजवास्तव बदलत असते; म्हणजे, ते बदलता येते. मानवी नैतिक मूल्यव्यवस्था समाजवास्तवाच्या या परिवर्तन प्रक्रियेतच घडत असते. माणसाच्या समाजजीवनाचे ते एक अविभाज्य अंग असते. खरे तर, मानवी अस्तित्वाचीच ती गरज असते. मार्क्सच्या द्वंद्वात्मक दृष्टिकोणानुसार समाजजीवनातील या विविध घटकांचे परस्परांशी आंतरिक संबंध असतात. त्यांचा परस्परांवर परिणाम होत असतो. म्हणून, समाजवास्तवामध्ये प्रत्यक्ष परिवर्तन कसे घडवून आणता येईल याचा विचार नैतिक मूल्यांच्या आधारे मानवी अस्तित्वाच्या गरजा व परिवर्तनाच्या शक्यता लक्षात घेऊन करता आला पाहिजे अशी मार्क्सची धारणा आहे. मार्क्सच्या या भूमिकेची मीमांसा त्याच्या द्वंद्वात्मक ऐतिहासिक भौतिकवादाच्या आधारे आता करता येईल. म्हणजे, पर्यायाने त्याची नैतिकतेसंबंधीची भूमिका व ऐतिहासिक भौतिकवादावर आधारलेला त्याचा विश्वदृष्टिकोण यांमध्ये विसंवाद आहे का ते पाहता येईल.

पारंपरिक दृष्टचा नैतिकता व नीतिमीमांसा समाजजीवनामध्ये फार महत्त्वाची व प्रभावशाली भूमिका बजावतात. सामाजिक, व्यक्तिगत, तसेच व्यक्तिव्यक्तींमधील परस्परसंबंधांचे नियमन व नियंत्रण करणारी नैतिकता ही एक निर्धारक शक्ती मानली जाते. व्यक्ती विशिष्ट नैतिक भूमिका धारण करून त्यानुसार समाजजीवनामध्ये आचरण करतात. त्यांच्या या वर्तणुकीबद्दल त्यांना नैतिक दृष्टचा जबाबदार धरले जाते. या विचारधारणेमध्ये नैतिक मूल्यव्यवस्थेचे अस्तित्व समाजजीवनापासून स्वतंत्र व स्वयंभू मानलेले असते. विश्वापासून विलगपणे नांदत असलेल्या दैवी शक्तीतून किंवा अमूर्त तत्त्वातून तिचा उगम होतो असेही मानलेले असते. आणि याच धारणेतून माणूस व त्याचे सामाजिक वास्तव यांच्या संबंधांचे आकलन केले जाते. समाजधारणा व समाजविकास यांबद्दलचा हा पारंपरिक विश्वदृष्टिकोण आहे.

मार्क्सनेही आयुष्यभर मानवी अस्तित्व व समाजवास्तव समजून घेण्याचा प्रयत्न केला. मार्क्सची मानवी समाजव्यवस्थेची चिकित्सा ही खरे तर नैतिक चिकित्साच आहे. मार्क्स मानवी कृतिशीलता व जाणीव (Conscious human activity and human consciousness) एकात्म मानतो. मानवी अस्तित्व आणि समाजवास्तव यांच्या परिघात त्यांचा अर्थ समजून घ्यावा लागतो. मार्क्सचा हा प्रयत्न प्रयोजनगर्भ असल्यामुळे समाजव्यवस्थेचा आशय, हेतू यांची तो मानवी स्वभाव व माणसाच्या गरजा लक्षात घेऊन चिकित्सा करतो. आणि म्हणूनच मार्क्सची ही चिकित्सा समाजपरिवर्तनाच्या दृष्टीने परिणामकारक भूमिका बजावते. परंतु मार्क्सच्याच विधानांचा आधार घेऊन असे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला जातो की ऐतिहासिक भौतिकवादामध्ये त्याने उत्पादन पद्धतीलाच निर्णायक स्थान दिले आहे; त्यामुळे सामाजिक जीवनाला चालना देणारी तीच निर्धारक शक्ती असते. म्हणजे, समाजजीवनातील राजकीय व सांस्कृतिक संस्थात्मक जीवन, विचारप्रणालीपर जीवन-व्यापार, नैतिक मूल्यव्यवस्था इत्यादी अन्य घटक हे आर्थिकव्यवस्थेचे आनुषंगिक घटक ठरतात. नैतिकतेला कसलेच स्थान उरत नाही. त्यामुळे कृती, वर्तणूक, सामाजिक संबंध यांच्या बाबतीत व्यक्तीला नैतिक दृष्टचा जबाबदार धरता येत नाही. मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाचा लावलेला वरील अर्थ आता तपासून पाहता येईल.

माणसाचे समाजजीवन समजून घेताना सुरुवातीलाच मार्क्सच्या लक्षात आले की मानवी समाजव्यवस्थेच्या भौतिक अधिष्ठानाला फार महत्त्व आहे. त्याने १८४२ मध्ये ' ऱ्हायनिश झायटुंग ' या वर्तमानपत्राच्या संपादकत्वाची जबाबदारी स्वीकारली. ही जबाबदारी स्वीकारल्यानंतर प्रथमच त्याचा सामाजिक प्रश्नांशी प्रत्यक्ष परिचय झाला. त्याचप्रमाणे १८३० व १८४० या दशकांमध्ये फ्रान्समधून येणाऱ्या नवीन सामाजिक विचारप्रवाहांशी, विशेषतः समाजवादी व कम्युनिस्ट विचारसरणींशीही त्याची ओळख झाली. या विचारव्यूहांमुळे त्याच्या विचारविश्वाला नवीन परिमाण लाभले. परंतु वर्तमानपत्रातील एका वादविवादात त्याला कळून चुकले की त्याची समाजवादाची ओळख अपुरीच आहे. म्हणून, त्याने गंभीरपणे या विषयाचा अभ्यास करण्याचा निश्चय केला. आणि ही संधी त्याला लवकरच मिळाली. ' झायटुंग ' बंद झाल्यामुळे त्याने आपला पूर्ण वेळ समाजवाद, कम्युनिझम, फ्रान्सचा इतिहास, इंग्लंडची राजकीय अर्थव्यवस्था यांच्या सखोल अभ्यासामध्ये खर्च करण्याचे ठरविले. पुढील बहुतेक काही वर्षे मार्क्सने पॅरिस व ब्रुसेल्स येथे या विषयांचा अभ्यास केला. एक नवीन विश्वदृष्टिकोण

अनुक्रमणिका

त्याच्या मनात साकार होऊ लागला. या नवीन दृष्टिकोणातूनच त्याने पुढे आपल्या अर्थशास्त्रीय विचारांची रचना करायला सुरुवात केली.

मार्क्सने ऐतिहासिक भौतिकवादाचे स्वरूप आपल्या 'A Contribution to the Critique of Political Economy' या आर्थिक हस्तलिखिताच्या प्रस्तावनेत संक्षिप्तपणे मांडले आहे. या प्रस्तावनेत त्याने आपल्या बौद्धिक वाटचालीचाही उल्लेख केला आहे. ही बौद्धिक वाटचाल ज्या विश्वदृष्टिकोणातून त्याने सुरू केली, तो दृष्टिकोण आधीच वर म्हटल्याप्रमाणे निश्चितपणे त्याच्या मनात तयार झाला होता. या विश्वदृष्टिकोणाच्या आधाराने त्याने जेव्हा माणसाचे समाजवास्तव समजून घ्यायला सुरुवात केली, तेव्हा त्याच्या लक्षात आले की समाजजीवनातील विधि-विहित संबंधांचे (Legal relations) व राजकीय जीवनाच्या संस्थात्मक प्रकारांचे (forms) आकलन ते आहेत त्याच संदर्भरहित स्वरूपात, किंवा मानवी मनाच्या सर्वसाधारण विकासावरून करता येणार नाही. कारण त्यांचा उगम मानवी जीवनाच्या भौतिक परिस्थितीत होतो. या समग्र समाजजीवनाला हेगेल 'सिव्हिल सोसायटी' ही संज्ञा वापरतो. या नागर समाजाचे शरीरशास्त्र राजकीय अर्थव्यवस्थेच्या आधारे समजून घेण्याची गरज असते. हा अभ्यास वर म्हटल्या-प्रमाणे त्याने पॅरिस व ब्रुसेल्स येथे चालू ठेवला. या शोधातून त्याने सर्वसाधारणपणे जो निष्कर्ष काढला, तो सारांशरूपाने त्याने पुढीलप्रमाणे मांडला आहे :

> "मानवी अस्तित्वाला सामाजिक जीवनाचे परिमाण असते. सामाजिक उत्पादन-व्यवस्थेमध्ये माणसे अपरिहार्यपणे निश्चित स्वरूपाच्या संबंधा-त्मक जीवनव्यवहारामध्ये जोडली जातात किंवा प्रवेश करतात. या संबंधांना उत्पादनसंबंध म्हणतात. हे संबंध माणसांच्या इच्छा, संकल्प यांपासून स्वतंत्र असतात. या संबंधांचे स्वरूप समाजातल्या भौतिक उत्पादन शक्तींच्या विकास-क्रमातील विशिष्ट टप्प्यांशी अनुरूप किंवा मिळते-जुळते असते. या उत्पादनसंबंधांच्या साकल्यातून (totality) समाजाच्या आर्थिक व्यवस्थेची उभारणी होते. (economic structure of Society). समाजजीवनाची ही आधारशिला किंवा खरा पाया होय. या आर्थिक पायावरच विधिविहित (legal) व राजकीय अधिसंरच-नेचा इमला (superstructure) उभा राहतो. आणि या अधिसंरचनेशी अनुरूप असे सामाजिक संज्ञेचे निश्चित स्वरूपाचे सामाजधारणाविषयक आधारही निर्माण होतात. भौतिक जीवनाच्या उत्पादन पद्धतीचा सामाजिक, राजकीय व बौद्धिक जीवनाच्या सर्वसाधारण प्रक्रियेवर परिणाम होतो. (उत्पादन शक्ती व उत्पादन संबंध यांच्या परस्परान्वेषी संबंधांतून उत्पादन पद्धती निर्माण होते. 'उत्पादन पद्धती' (mode of pro-duction), या संकल्पनेचा अर्थ व्यापक आहे. वर मार्क्स जिला समाजजीवनाची आधारशिला किंवा पाया म्हणतो, त्याचे स्वरूप या संकल्पनेतून व्यक्त होते.) म्हणजे, माणसांच्या अस्तित्वाचे निर्धारण त्यांच्या जाणीवेतून होत नाही, तर त्यांचे सामाजिक अस्तित्वच त्यांच्या जाणिवेचे निर्धारण करते (It is not the consci-ousness of men that determines their existence, but their social existence that determines their consciousness). याप्रमाणे विकासाच्या एका ठरावीक टप्प्यावर समाजातील भौतिक उत्पादन शक्ती व विद्यमान उत्पादन संबंध यांच्यामध्ये विसंवाद किंवा संघर्ष निर्माण होतो. कायद्याच्या भाषेत उत्पादन संबंध हे खरे तर मालमत्तेचे संबंध असतात (property relations). म्हणजे, या मालमत्तेच्या संबंधांच्या चौकटीत भौतिक उत्पादन शक्ती आतापर्यंत कार्यशील असतात. त्यांच्यातच आता वर म्हटल्याप्रमाणे संघर्ष निर्माण होतो. भौतिक उत्पादन शक्तींचा विकास उत्पादन संबंधांच्या माध्यमातून (forms) होतो; परंतु तेच उत्पादन संबंधांचे आधार भौतिक उत्पादन शक्तींच्या विकासामध्ये अडथळे होऊन बसतात. याप्रमाणे सामाजिक क्रांतीचे / परिवर्तनाचे पर्व सुरू होते. समाजाच्या आर्थिक संरचनेमध्ये, किंवा उत्पादन पद्धती-मध्ये जे बदल होतात, त्यांची परिणती कालां-तराने संपूर्ण अधिसंरचनेच्या परिवर्तनामध्ये होते. हे परिवर्तन दोन स्तरांवर घडते. एक बदल भौतिक स्तरावर आर्थिक उत्पादनाच्या

अनुक्रमणिका

परिस्थितीमध्ये होतो. तो निसर्गविज्ञानाप्रमाणे काटेकोरपणे निश्चित करता येतो. दुसरा बदल विचारप्रणालीच्या स्तरावर होतो. विचारप्रणाली ज्या विविध रूपांमध्ये व्यक्त होते, त्या कायदेकानू, राज्यशास्त्र, धर्म, कला, तत्त्वज्ञान इत्यादी क्षेत्रांतही परिवर्तन होते. सामाजिक संघर्षाची / परिवर्तनाची चाहूल किंवा जाणीव लोकांना विचारप्रणालीच्या विविध रूपांमध्ये होणाऱ्या परिवर्तनातून होते. या जाणीवेतूनच ते परिवर्तनासाठी संघर्षाला तयार होतात. "[१९]

मार्क्सच्या वेगळ्या दृष्टिकोणामुळे त्याने वरील निवेदनात मांडलेल्या भौतिकवादाचे विविध अर्थ लावण्यात आले. अर्थात यात आश्चर्य वाटण्यासारखे काही नाही. वरील निवेदनात मार्क्सने सामाजिक परिवर्तनाच्या प्रक्रियेत मानवी जाणिवेच्या संदर्भात जी भूमिका मांडली आहे, ती नियततावादी आहे, असाही अर्थ लावण्यात आला आहे. अशा प्रकारे यांत्रिक नियततावादी दृष्टिकोणातून मार्क्सच्या निवेदनाचा अर्थ लावला तर समाजवास्तवाचे तीन व्यवच्छेदक व तार्किक दृष्ट्या स्वतंत्र असे घटक निष्पन्न होतात : (१) भौतिक उत्पादन शक्ती, (२) उत्पादन संबंध, (३) अधिसंरचना (Super-structure). उत्पादन शक्ती व उत्पादन संबंध मिळून उत्पादन पद्धती तयार होते. या उत्पादन पद्धतीच्या साकल्यातून समाजाच्या आर्थिक पायाची रचना केली जाते. या उत्पादन पद्धतीला, किंवा आर्थिक पायाला निर्णायक व निर्धारक घटक मानून– म्हणजे, मार्क्सच्या निवेदनाचा असा अर्थ लावून– त्याला जर नियततावादी ठरविले, तर त्याची मानवी नैतिकतेसंबंधीची भूमिका त्याच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाशी विसंगत ठरते. आता, हे अर्थनिर्णयन योग्य आहे का, ते पाहिले पाहिजे.

मार्क्सच्या निवेदनाचा अर्थ लावताना एक सामान्य गृहितकृत्य असे दिसते की अधिसंरचनेचा आर्थिक किंवा भौतिक पायावर काही परिणाम होत नाही. अशा प्रकारचे यांत्रिक भौतिकतावादी अर्थनिर्णयन मार्क्सचा समग्र विचारव्यूह व त्याची पद्धतीमीमांसा विचारात न घेतल्यामुळे केले जाते. या यांत्रिक भौतिकतावादी दृष्टिकोणावर मार्क्सने फॉयरबाखवरील आपल्या पहिल्या टिपणात टीका केली आहे. **फॉयरबाखसहित सर्व पूर्वकालीन भौतिकवाद्यांनी वस्तू,** समाजवास्तव, माणूस प्रत्यक्ष अनुभवतो ती इंद्रियग्राह्य मूर्तता (Sensuousness) यांची वस्तुरूपात कल्पना केली; किंवा त्यांच्याकडे चिंतनाकार म्हणून पाहिले, हा त्यांच्या दृष्टिकोणाचा प्रमुख दोष आहे असे मार्क्सने म्हटले आहे.[२०] तो माणसाच्या प्रत्यक्ष ऐंद्रिय कृतीचा आत्मनिष्ठ अनुभव नाही. मार्क्सला मानवी जीवनाचा अर्थ माणसाची कृतिशीलता व इंद्रियग्राह्य प्रत्यक्षानुभूती यांच्या द्वारे समजून घेता येईल हे स्पष्ट करायचे होते. तसेच, मानवी स्वातंत्र्य व कृतिशीलता समाजजीवनाला व त्याच्या विकासाला प्रेरणा व गती देण्यात महत्त्वाची भूमिका पार पाडतात हेही त्याला सांगायचे होते. मार्क्सच्या विचारव्यूहाच्या समग्रतेत मानवी अस्तित्वाची / जीवनाची सर्वच अंगे परस्परांशी निगडित, व म्हणूनच परस्परावलंबी आहेत. सामाजिक उत्पादन पद्धती म्हणजे केवळ भौतिक वस्तूंची निर्मिती नसून त्या कृतिशीलतेतून माणूस आपली जीवन पद्धती, जीवनाविष्कार व्यक्त करतो असे जर्मन आयडियॉलॉजीमध्ये मार्क्सने म्हटले आहे.[२१] म्हणूनच माणसाचे जाणीवयुक्त अस्तित्व जेव्हा धर्म, तत्त्वज्ञान, नैतिकता, नीतिमीमांसा इत्यादी सैद्धान्तिक रूपांमध्ये व्यक्त होते, तेव्हा त्याला त्याच्या मूळ/एकूण अस्तित्वापासून विलग करता येत नाही. ते त्याच्या समग्र अस्तित्वाचे एक अंग असते. सामाजिक जीवनाच्या या एकात्म अस्तित्वातील विविध घटक– भौतिक जीवनाची प्रत्यक्षता व संज्ञेची सैद्धान्तिक रूपे– परस्परांवर परिणाम करीत असतात.[२२]

एंगल्सनेही २१ सप्टेंबर १८९० रोजी जोसेफ ब्लॉक यांना लिहिलेल्या पत्रात इतिहासाच्या भौतिकवादी संकल्पनेचा मार्क्सला व त्याला स्वतःला अभिप्रेत असलेला अर्थ स्पष्ट केला आहे. मानवी इतिहासामध्ये जीवनाची निर्मिती व त्याचे पुनर्निर्माण ही प्रक्रियाच अंतिम दृष्ट्या निर्धारक शक्ती असते. मार्क्सने किंवा मी याच्यापेक्षा अधिक काही सांगितलेले नाही; आणि जर कोणी या भूमिकेचा विपर्यास करून असे म्हटले की समाजजीवनामध्ये आर्थिक घटक हीच निर्धारक शक्ती असते, तर ते प्रतिपादन अर्थहीन, अपूर्ण व मूर्खपणाचे म्हणावे लागेल, असे एंगल्सने म्हटले आहे.[२३]

वरील विवेचनावरून आपल्या लक्षात येईल की **नैतिकता, नीतिमीमांसा आणि अधिसंरचनेमधील धर्म,**

अनुक्रमणिका

तत्त्वज्ञान इत्यादी इतर घटकांचा समाजाच्या विकास-प्रक्रियेमध्ये समावेश करावा लागतो. कारण भिन्न वाटणारे हे घटक एकमेकांशी संबंधित व परस्परावलंबी असतात. यांत्रिक भौतिकतावादी दृष्टिकोणामध्ये समाजवास्तव ही एक निष्क्रिय (Passive) वस्तू मानली जाते. मानवी संज्ञा, संवेदना, जाणीव यांच्यापासून तिचे अस्तित्व विलग, बाह्य मानले जाते. परंतु मार्क्सच्या दृष्टीने समाजवास्तव हे मानवी वास्तव (human reality) आहे. हे समाजवास्तव मानवी कृतिशीलतेतून मानवी जाणिवेच्या मध्यस्थीने घडत असते. या वास्तवाच्या घडणीची प्रतिक्रिया माणसावर, त्याच्या स्वभावावर होत असते. समाजवास्तवाबरोबर तोही घडत असतो. मानवी कृतिशीलतेची गतिमानता व सर्जनशीलता ही जशी बाह्यवस्तुजाताच्या परिवर्तनामध्ये दिसते, तशीच ती खुद्द कर्त्याच्या, माणसाच्या बाबतीतदेखील अनुभवता येते. म्हणून मार्क्स सामाजिक जीवनानुभव सरळ रेषेमध्ये कार्यकारणाच्या चौकटीत मांडीत नाही. मानवी वास्तवाचा त्याने या प्रकारे अर्थ लावून मांडणी केली असती, तर त्या मांडणीला निश्चित स्वरूपाचे मानवनिष्ठ ऐतिहासिक परिमाण लाभले नसते. मार्क्स म्हणतो की, 'माणसाचे सामाजिक अस्तित्व त्याची जाणीव निर्धारित करते.' सामाजिक अस्तित्व म्हणजे माणसाचा बाह्य विश्वाशी असलेला संबंध, त्याची हेतूपूर्ण, जाणीवयुक्त कृतिशीलता.

मार्क्सचा वरील विश्वदृष्टिकोण समजून न घेता, 'आर्थिक पाया अधिसंरचनेचे निर्धारण करतो', असे त्याच्या वरील निवेदनाचे अर्थनिर्णयन करण्यात येते. हे अर्थनिर्णयन अर्थातच मार्क्सच्या विश्वदृष्टिकोणाशी सुसंगत आहे असे म्हणता येणार नाही. मग, उत्पादन शक्ती, उत्पादन पद्धती, आर्थिक पाया या संकल्पनांतून सूचित होणाऱ्या वास्तवाचे माणसाच्या एकूण समाजजीवनाशी कोणत्या प्रकारचे संबंध मार्क्सला अभिप्रेत आहेत ?

समाजवास्तवाच्या प्रक्रियेचे स्वरूप स्पष्ट करताना मार्क्सने आपल्या निवेदनात 'आर्थिक पाया', 'उत्पादन शक्ती', 'अधिसंरचना', 'निर्धारण' (determination) इत्यादी संकल्पनांचा वापर केला आहे. या संकल्पनांचे मार्क्सला अभिप्रेत असलेले अर्थ व त्यांचे परस्परांशी असलेले संबंध कोणत्या स्वरूपाचे असतात ते पाहिले पाहिजे.

प्रथम 'निर्धारण' ही संकल्पना घेऊ. या संबंधदर्शक संकल्पनेचा मार्क्सला अभिप्रेत असलेला अर्थ सूचित करताना रेमंड विलियम्स[२४] यांनी या संकल्पनेची अर्थमीमांसाही केली आहे. ती करताना त्यांनी वर निर्देश केलेल्या इतर संकल्पनांनी सूचित केलेले वास्तव मार्क्सच्या व्यूहामध्ये कसे एकात्मपणे नांदते तेही स्पष्ट केले आहे. मार्क्सच्या निवेदनामध्ये दोन प्रमेये (propositions) आहेत : (१) निर्धारण करणारा आर्थिक पाया व निर्धारित केली गेलेली अधिसंरचना (determining base and determined superstructure). (२) माणसाचे सामाजिक अस्तित्व त्याच्या जाणिवेचे निर्धारण करते. (Social being determines consciousness). ही दोन्ही विधाने एकमेकांना नाकारीत नाहीत, किंवा परस्परविसंगत नाहीत. परंतु पहिल्या प्रमेयातील अलंकारिक घटकामुळे व त्यामधून सूचित होणाऱ्या निश्चित व स्थिर स्वरूपाच्या अवकाशिक संबंधामुळे (spacial relationship) मार्क्सचा विधानांचा अर्थ लावताना गोंधळ केला जातो. आणि हे प्रमेय बरेच वेळा प्रमाण मानल्यामुळे मार्क्सचा ऐतिहासिक भौतिकवाद नियततावादी ठरतो. या प्रमेयामध्ये 'निर्धारण करणे' (determines) ही जी संबंधदर्शक संज्ञा आहे, ती भाषिक दृष्ट्या अडचण निर्माण करणारी आहे. निर्धारणाची, आणि त्यातही करून नियततावादाची भाषा ही विश्व व माणूस यांच्या संबंधाविषयी चिद्‌वादी व विशेषत: धर्म व ईश्वरशास्त्रीय धारणांच्या (idealist and theological accounts) वृत्तान्तांचा वारसा म्हणून मान्यता पावली. मार्क्सने अशा अतिमानवी/अतिभौतिक शक्तींचे अस्तित्व मानणाऱ्या प्रणालींवर नेहमीच टीका केली. निर्धारणाचा उगम मानवी कृतिशीलतेत असतो, व तीच खरी निर्धारक शक्ती असते असे त्याचे म्हणणे होते. 'निर्धारण' या संज्ञेचा विशिष्ट इतिहास व तिच्या अस्तित्वाचे अखंडत्व मान्य करूनसुद्धा या संज्ञेचे ऐहिक जीवनामध्ये विविध अर्थ, गर्भितार्थ संभवतात हे नाकारता येत नाही. धर्म व ईश्वरशास्त्राकडून मिळालेल्या वारशानुसार निर्धारण या संकल्पनेमध्ये बाह्य शक्तीच्या अस्तित्वाचा बोध होतो. ही अतिमानवी बाह्य शक्ती निर्धारक असते, व तिचे आपल्या भविष्यकालीन जीवनावरदेखील संपूर्ण नियंत्रण असते. परंतु ऐहिक जीवनामध्ये या संज्ञेचा

अनुक्रमणिका

अर्थ 'मर्यादा घालणे', 'दबाव आणणे' असाही होतो, व तोच येथे अभिप्रेत आहे.

आता 'आर्थिक पाया' व 'अधिसंरचना' या दोन संकल्पनांचा अर्थ व त्यांच्या परस्परसंबंधांचे स्वरूप काय आहे ते पाहू. मार्क्सच्या निवेदनाप्रमाणे सामाजिक जीवनामध्ये भौतिक शक्तींचा विकास टप्प्याटप्प्याने होतो. हा विकास होत असताना त्यांना अनुरूप, मिळतेजुळते किंवा पोषक असे उत्पादनसंबंधही निर्माण होत असतात. उत्पादन शक्ती व उत्पादनसंबंधांच्या समग्रतेतून समाजाच्या आर्थिक संरचनेचे अधिष्ठान किंवा पाया तयार होतो. समाजवास्तवाची समग्रता म्हणजेच हा आर्थिक संरचनेचा पाया. पाया म्हणजे माणसाचे खरेखुरे सामाजिक अस्तित्व, व ते भौतिक उत्पादन शक्तींच्या विकासक्रमामध्ये त्याच्या उत्पादन पद्धतीमधून व्यक्त होते. म्हणजे, भौतिक उत्पादन शक्ती व उत्पादन संबंध मिळून समाजाच्या आर्थिक संरचनेचा जो पाया तयार होतो, त्याला मार्क्स उत्पादन पद्धती असेही संबोधतो. आर्थिक पाया, उत्पादन पद्धती या फार व्यापक संकल्पना आहेत. त्यांचे स्पष्टीकरण पुढे केले आहे. मात्र या संकल्पनांनी सूचित केलेले समाजवास्तव समजून घेताना एक महत्त्वाची गोष्ट लक्षात ठेवण्याची गरज आहे, व ती म्हणजे मार्क्सला अभिप्रेत असलेले हे समाजवास्तव एकसंघ, तरीही अंतर्विरोधांनी भरलेले व सतत बदलणारे, व मानव-निर्मित आहे. ते यांत्रिक भौतिकवादी नियतता-वाद्यांच्या गृहीततत्त्वाप्रमाणे स्थितिशील, यांत्रिक, अचेतन व पृथक् घटकांनी बनलेले नाही. नियतता-वाद्यांनी मार्क्सच्या निवेदनाचा अर्थ लावताना एक तर त्याचे सुलभीकरण तरी केले, किंवा त्याचे विपर्यस्त रूप लोकांसमोर मांडले.

आर्थिक पायामध्ये भौतिक उत्पादन शक्तींचा जो घटक आहे, त्यामध्ये यांत्रिक भौतिकवाद्यांच्या मता-प्रमाणे उत्पादन साधने (यंत्रे, अवजारे, कारखाने, रस्ते, कालवे, कच्चा माल इत्यादी, म्हणजे श्रमप्रक्रिये-साठी आवश्यक असणाऱ्या वस्तू), व मानवी श्रमशक्ती (labour power) यांचा समावेश होतो. मानवी श्रमशक्ती म्हणजे माणसाची एका ठरावीक वेळेपर्यंत श्रम करण्याची क्षमता. खरे तर श्रमशक्तीमध्ये माणसाच्या श्रम करण्यासाठी लागणाऱ्या शक्तीचा व सातत्याचाच विचार करून चालणार नाही. त्यामध्ये त्याचे कौशल्य, बुद्धिमत्ता, ज्ञान, प्रशिक्षण, अनुभव यांचाही समावेश करण्याची गरज आहे. श्रमशक्ती म्हणजे जनावरासारखे केवळ राबणे नव्हे. परंतु येथे श्रमशक्ती जरी मानवी शरीराद्वारे कार्यशील असली, तरी माणसे व त्यांच्या इच्छा, आवडनिवड यांचा विचार अभिप्रेत नसतो. येथे मानवी श्रमशक्तीचे अमूर्तीकरण अभिप्रेत आहे. माणसाची ठरावीक वेळे-पर्यंत काम करण्याची क्षमता, एवढाच याचा अर्थ असतो. आणि उत्पादन शक्तींचा तो एक भाग असतो.

वर म्हटल्याप्रमाणे उत्पादन शक्तींमध्ये तंत्रविज्ञा-नाने निर्माण केलेल्या यंत्रांचा व तत्सम अवजारांचा समावेश केला जातो. परंतु यांत्रिक भौतिकवादी दृष्टिकोणातून या तंत्रविज्ञानप्रणीत यंत्रांच्या संदर्भात काही भाष्यकार असाही निष्कर्ष काढतात की 'आर्थिक नियततावाद' हा खऱ्या अर्थाने 'तांत्रिक नियततावाद' आहे. मार्क्सने उत्पादन शक्तींचे इतर घटकांशी असलेल्या संबंधांचे विश्लेषण करताना असे विधान केले आहे की, हाताने चालविलेले यंत्र सरंजामशाहीची निर्मिती करते (fendal lord); आणि वाफेच्या शक्तीवर चालणाऱ्या यंत्रातून भांडवली औद्योगिक व्यवस्था (Industrial capitalist) निर्माण होते.[१५] मार्क्सच्या या विधानाच्या आधारावर त्याच्या भाष्य-कारांनी काढलेला वरील निष्कर्ष म्हणजे त्याच्या भौतिकवादाचे केलेले सुलभीकरण होय.

मार्क्सच्या व्यूहामध्ये 'उत्पादन शक्ती' हा फार गुंतागुंतीचा घटक आहे. कारण प्रश्न असा आहे की सामाजिक, आर्थिक व राजकीय घटक विचारात न घेता केवळ तंत्रविज्ञानाने स्वतंत्रपणे सामाजिक परि-वर्तन घडवून आणता येईल का? मार्क्सच्या म्हणण्याचा या प्रकारे अर्थ लावणे चुकीचे होईल. केवळ तंत्रविज्ञान स्वतंत्रपणे सामाजिक व्यवस्थेमध्ये बदल घडवू शकणार नाही. हाताने चालविलेली यंत्रे, किंवा वाफेच्या शक्तीवर चालणारी यंत्रे, प्रत्यक्षात यायला कोणती सामाजिक/राजकीय परिस्थिती कारणीभूत झाली याचाही विचार करण्याची गरज आहे. मार्क्सच्या सामाजिक वास्तवामध्ये 'उत्पादन शक्ती' या तांत्रिक नियततावादी दृष्टिकोणामध्ये गृहीत धरतात त्याप्रमाणे काही ठरावीक घटकांपुरत्याच मर्यादित करता येत नाहीत. त्याच्या व्यूहामध्ये ही संकल्पना अधिक व्यापक व गुंतागुंतीची आहे. भौतिक उत्पादन शक्तींमध्ये तो

केवळ साधने, यंत्रे, श्रमशक्ती, ज्ञान, कौशल्य, कच्चा माल यांचाच समावेश करून थांबत नाही; तर त्या शक्तींमध्ये तो क्रांतिकारक वर्ग, विज्ञान, श्रमविभागणी, सहकार्य पद्धती, जनसामान्यांची सामूहिक शक्ती, एकूण समाजजीवन, लोकसंख्येची वाढ इत्यादी घटकांचाही समावेश करतो. याचा अर्थ मार्क्स उत्पादन शक्तीं-मध्ये उत्पादन संबंध व मूल्यांचाही समावेश करतो. समाजवास्तवाची मार्क्सची संकल्पना विचारात घेतली तर त्याच्या या पद्धतीविषयी आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही.

समाजवास्तवातील आर्थिक संरचनेला मार्क्सने ‘पाया’ ही संज्ञा वापरली आहे. ‘पाया’ व त्यावरील ‘अधिसंरचनेचा इमला’ असे म्हटले की शब्दशः अर्थ लावण्याच्या सवयीमुळे आपण ‘पाया’ म्हणजे काही तरी स्थितिशील ‘वस्तू’ असे धरून चालतो. परंतु मार्क्सच्या समाजवास्तवाच्या संकल्पनेमध्ये पायाला एकूण सामाजिक जीवनापासून विलग करता येत नाही. हे संबंध समजून घेतले तर सांस्कृतिक जीवनाच्या प्रक्रिया, म्हणजेच, अधिसंरचनेची रूपे, व त्यांच्या आर्थिक संरचनेशी असलेल्या संबंधांचे स्वरूप आपल्या लक्षात येईल. मार्क्सच्या मूळ शब्दयोजनेमुळे ‘आर्थिक पाया’, ‘अधिसंरचना’ या शब्दांचा एक तर काटेकोर संकल्पना, किंवा सामाजिक जीवनातील दृश्य ‘क्षेत्रांसाठी’ वापरलेल्या वर्णनात्मक संज्ञा, असा अर्थ लावण्यात आला. मार्क्सच्या विश्लेषणामध्ये या संज्ञा संबंधदर्शक अर्थबोधाच्या दृष्टीने वापरलेल्या आहेत. त्या बंदिस्त संकल्पना नाहीत, किंवा ती मानवी कृतिशीलतेची बंदिस्त क्षेत्रेही नाहीत. त्याचप्रमाणे समाजवास्तवातील या घटकांचे परस्परसंबंध जसे कालदर्शक अनुक्रमात्मक नाहीत, तसेच ते अवकाशिक स्वरूपाचेही नाहीत. प्रत्यक्षामध्ये या घटकांनी बनलेले हे वास्तव एकात्म स्वरूपाचे आहे. अर्थात, विश्लेषणासाठी या घटकांची गुणवैशिष्ट्ये दाखविता येणार नाहीत असा याचा अर्थ नाही. परंतु समाजवास्तवामध्ये मात्र ते परस्परांशी निगडित असतात, व एकात्म रूपामध्येच नांदतात. त्यांमध्ये व त्यांच्या परस्परसंबंधांमध्ये खऱ्याखुऱ्या माणसांची जाणीवयुक्त कृतिशीलता, सर्जनशीलता व निर्माणक्षमता प्रत्यक्षगत झालेली असते.

समाजवास्तव हे मार्क्सच्या दृष्टीने एकात्म असते असे आपण पाहिले. परंतु ‘भौतिक जीवनाच्या उत्पादन पद्धतीचा सामाजिक, राजकीय व वैचारिक जीवनाच्या सर्वसाधारण प्रक्रियेवर परिणाम होतो’, असे जेव्हा तो म्हणतो, तेव्हा त्याला नेमके काय म्हणायचे आहे ? उत्पादन पद्धती जर माणसाच्या सामाजिक जीवनावर परिणाम करते, तर तिला एकूण सामाजिक जीवनापासून विलग करून ओळखता येईल का ?

वरील प्रश्नांच्या संदर्भात मार्क्सच्या स्पष्टीकरणाला दोन बाजू आहेत. भौतिक जीवनामध्ये व्यावहारिक स्वरूपाच्या कृती माणसांना कराव्या लागतात, व त्यानुरूप परस्परसंबंधही जोडावे लागतात. या प्रक्रियेतून उत्पादन पद्धती साकार होते. मार्क्सच्या स्पष्टीकरणावरून असे म्हणता येईल की सर्वसाधारणपणे या उत्पादन प्रक्रियेतून उपयुक्तता मूल्याची (use value) निर्मिती होते. या प्रक्रियेतील मालक व नोकर यांच्यातील संबंधांना उत्पादनसंबंध म्हणता येईल. परंतु पिता व पुत्र यांच्यातील संबंधांना तसे म्हणता येणार नाही. हार्मोनियम बनविण्याच्या कृतीला उत्पादक कृती म्हणता येईल. पण स्वतःच्या आनंदासाठी हार्मोनियम वाजविण्याच्या कृतीला उत्पादक कृती म्हणता येणार नाही. हे विवेचन अर्थातच काहीसे संदिग्ध आहे. म्हणून ते अधिक स्पष्ट करावे लागेल. त्यासाठी प्रत्येक ऐतिहासिक कालखंडाची विशिष्टता दाखवून त्या त्या उत्पादन पद्धतीचे स्वरूप स्पष्ट करता येईल. उदाहरणार्थ, भांडवली व्यवस्थेमध्ये उत्पादन कृतींच्या द्वारे केवळ उपयुक्तता मूल्याचीच निर्मिती केली जात नाही, तर त्याचबरोबर अतिरिक्त मूल्याचीही निर्मिती केली जाते. म्हणजे, विवेचनातील संदिग्धता मान्य करूनसुद्धा असे म्हणता येईल की या उत्पादन कृती व उत्पादनसंबंध इतर कृती व संबंधांच्या स्वरूपाहून भिन्न स्वरूपाचे असतात. म्हणूनच, मार्क्सने भांडवली उत्पादनव्यवस्थेची चिकित्सा करताना तिच्या उत्पादन पद्धतीतील उत्पादक श्रमांचे (productive work) विश्लेषण अगदी दक्षतेने व विशिष्ट अर्थाने केले आहे. खरे तर, सर्वसाधारणपणे ‘पायाचा’ जेव्हा आपण विचार करतो, तेव्हा त्यामध्ये प्राथमिक स्वरूपाच्या उत्पादक शक्ती (primary productive forces) अभिप्रेत असतात. परंतु भांडवली उत्पादन पद्धतीमध्ये ‘उत्पादक श्रम’ व ‘उत्पादन शक्ती’ वेगळ्या स्वरूपात आपल्या समोर येतात. मार्क्स या प्राथमिक उत्पादन शक्तींचे या उत्पादन पद्धतींमधील विशिष्ट स्वरूप आपल्यासमोर ठेवतो.

या उत्पादकश्रमांच्या व उत्पादन शक्तींच्याद्वारे क्रय-वस्तूंचेच (commodities) या व्यवस्थेमध्ये उत्पादन केले जाते. परंतु मार्क्सचे हे विश्लेषण भांडवली उत्पादन पद्धतीपुरतेच जर आपण मर्यादित केले, तर मानवी संस्कृतीच्या आकलनाच्या दृष्टीने ते अपुरे ठरेल. कारण 'उत्पादन शक्ती' या संकल्पनेमध्ये मार्क्सला यापेक्षाही काही अधिक अर्थ अभिप्रेत असून त्याने तो आपल्या मानवी अस्तित्व व मानवी स्वभाव या संकल्पना विषद करताना मांडला आहे. मार्क्स म्हणतो की माणूस आपल्या श्रमसाधनेतून व कृतिशीलतेतून स्वतःचीही निर्मिती करतो. आणि मानवी इतिहासाच्या दृष्टि-कोणातून पाहिले तर असे म्हणता येईल की, श्रम-साधनेतून व उत्पादन प्रक्रियेद्वारे माणसे स्वतःची व आपल्या इतिहासाचीही निर्मिती करतात. उत्पादन शक्ती, भौतिक उत्पादनाचा पाया, आर्थिक संरचना या संकल्पनांचा विचार करताना वरील भेद लक्षात ठेवण्याची गरज आहे.

आता याच प्रश्नाच्या दुसऱ्या बाजूचा विचार करू. आपण वर पाहिले की, मार्क्स 'उत्पादन पद्धती' या आपल्या संकल्पनेमध्ये नैतिक व इतर मूल्यांचाही समावेश करतो. मग उत्पादन पद्धतीमध्ये अंतर्भूत असलेली मूल्ये व अधिसंरचनेमध्ये समाविष्ट असलेली मूल्ये, या दोन्ही मूल्यव्यवस्थांमध्ये फरक कसा करायचा ? ब्रेन्कर्ट यांनी या दोन्ही मूल्यव्यवस्थांचा समाधानकारक रीत्या अर्थ लावला आहे.[२६] ते म्हणतात की आर्थिक संरचनेमध्ये किंवा 'पाया' मध्ये आपली भूमिका बजावणारी मूल्ये माणसाच्या प्रत्यक्ष जीवनाशी किंवा त्याच्या जगण्याशी निगडित असतात (lived values). जीवनव्यवहारातील निवडींची दिशा व आधार, इच्छा-आकांक्षा व त्यानुसार होणारी माणसांची वर्तणूक इत्यादी गोष्टींचा विचार या जीवनमूल्यांच्या संदर्भात करावा लागतो. ही मूल्ये माणसाचे सामाजिक अस्तित्व घडवतात. अधिसंरचने-तील मूल्यांचे स्वरूप काहीसे भिन्न असते. माणसाच्या व समाजाच्या सामाजिक जाणिवेतील ही मूल्ये नीति-संकेत संहिता, सिद्धान्तन, कायदेकानू (व त्यांची अंमलबजावणी) या रूपांमध्ये सामाजिक जीवनात कार्यशील असतात. म्हणजे, ही मूल्ये सामाजिक जीवनात संस्थात्मक रूपामध्ये (institutionaliged) आपली भूमिका बजावतात. अधिसंरचनेमधील या मूल्यांचे निर्धारण माणसांच्या प्रत्यक्ष जगण्यातून निर्माण झालेली मूल्ये करतात असे म्हटले तर ते विधान चुकीचे होणार नाही. (या विधानाचे स्पष्टीकरण पुढे केले आहे.) काही कालखंडांमध्ये या दोन्ही प्रकारच्या नैतिक संकल्पना व मूल्यांमधील आशय साधारणपणे सारखा असलेला दिसतो. परंतु, हे जरी खरे असले, तरी आर्थिक संरचनेमध्ये कार्यरत असलेली मूल्ये अधिक प्रभावी व प्राणभूत असतात. समाजव्यवस्थेच्या 'पाया'मध्ये कार्यशील असलेल्या शक्तींच्या गति-मानतेमुळे ती परिवर्तनशीलही असतात. हे परिवर्तन किंवा बदल 'पाया'तील अंगभूत शक्ती व विविध घटकांमधील ताणतणावातून घडत असतात. परंतु, अधिसंरचनेतील नैतिक व इतर मूल्यांमध्ये जे परिवर्तन घडते, त्याची प्रेरणा 'पाया'मध्ये कार्यशील असलेल्या मूल्यांकडून मिळते.

वरील विवेचनावरून आपल्या लक्षात येईल की आर्थिक 'पाया' ही संज्ञा बरीचशी गुंतागुंतीची आहे. यातील मोठी अडचण मार्क्सने वापरलेल्या रूपकात्मक संज्ञांमुळे निर्माण झाली आहे. त्याने आपल्या विवेचना-मध्ये या संज्ञांचा संबंधदर्शक संज्ञा म्हणून वापर केला. परंतु त्याच्या प्रतिपादनाचा अर्थ लावताना त्या संज्ञांचे अमूर्त संकल्पनांमध्ये किंवा प्रत्यक्ष मानवी व्यवहार क्षेत्रांमध्ये (areas of activity) रूपांतर करण्यात आले. त्या दोन संज्ञांमधील संबंधांच्या गुंतागुंतीचे स्वरूप काय आहे हे शोधताना त्यांच्या स्वायत्ततेला महत्त्व देण्याचा प्रयत्न झाला. म्हणजे, 'पायाला' खरोखरीच एकसाची, स्थिर, अपरिवर्तनीय 'वस्तू' ठरविण्यात आले, आणि त्याप्रमाणे मार्क्सच्या आकल-नाचा विपर्यस्त अर्थ लावण्यात आला.

वैचारिक व भौतिक उत्पादन किंवा निर्मिती यांच्यामधील संबंधांचे स्वरूप समजून घेताना म्हणूनच भौतिक उत्पादन पद्धतीचा ऐतिहासिक दृष्टिकोणातून विचार करण्याची गरज मार्क्सने महत्त्वपूर्ण मानली आहे.[२७] कारण त्याशिवाय सामाजिक जीवनात उत्तरोत्तर होणारे सर्व स्तरांवरील परिवर्तन व त्याचा अर्थ आपल्याला समजणार नाही. मार्क्स माणसाच्या भौतिक उत्पादन पद्धतीवर/ निर्मितीवर लक्ष केंद्रित करतो, याचा अर्थ, तो समाजांतर्गत संरचनात्मक संबंधांचे स्वरूप स्पष्ट करतो. कारण उत्पादन कृती / पद्धती दुसऱ्या सर्व कृतींची व उपक्रमांची आधारशिला आहे.

कारण जीवन व्यक्त करण्याची ती विशिष्ट पद्धती आहे. या उत्पादन पद्धतीलाच तो माणसाचे खरेखुरे सामाजिक अस्तित्व म्हणून संबोधतो. त्यामध्ये गतिमान मानवी अस्तित्वाच्या विविध अंगांचा तो निर्देश करतो. ही विविधांगे विश्लेषणाच्या साहाय्याने आपल्याला शोधून काढता येतात. परंतु ती केव्हाच एकविध व स्थितिशील नसतात. कारण सामाजिक विकासाच्या प्रक्रियेत उत्पादन संबंधांमध्ये नेहमीच विसंवाद, ताणतणाव व संघर्ष निर्माण होत असतात. त्याचे परिणाम आपल्याला सामाजिक जीवनातील संघर्षामध्ये प्रत्यक्षपणे दिसतात. म्हणजे, उत्पादनशक्तींमध्ये अखंडपणे गतिमान स्वरूपाच्या अंतर्विरोधांची, फेर-बदलांची सतत शक्यता असते. मार्क्स या शक्तींना खऱ्याखुऱ्या माणसांच्या विशिष्ट कृती व संबंध मानतो. आणि म्हणूनच ‘ पाया ’ या रूपकात्मक संज्ञेने सूचित केलेल्या कृती व संबंधांपेक्षा त्या प्रत्यक्षात वेगळ्या असतात. त्या गतिमान व गुंतागुंतीच्या असून ताणतणाव व विसंवादांनी भरलेल्या असतात. म्हणजेच ‘ पाया ’ ही एक स्थितिशील अवस्था नसून ती एक गतिमान प्रक्रिया आहे. या प्रक्रियेला स्थितिशीलतेचे गुणधर्म लावून नंतर त्यातून अधि-संरचनेच्या विविध व परिवर्तनशील प्रक्रियांचे आपल्याला अनुमान करता येणार नाही. म्हणजे, ‘ पाया ’ व ‘ अधिसंरचना ’ या दोन अलग करण्या-सारख्या वस्तू नसून त्या अन्योन्यवेशी प्रक्रिया आहेत. म्हणूनच धर्म, कुटुंबव्यवस्था, राज्यसंस्था, कायदेकानू, नैतिक मूल्यव्यवस्था, विज्ञान, कला इत्यादी केवळ विभिन्न व विलग क्षेत्रे नसून त्या विशिष्ट उत्पादन पद्धती आहेत असे मार्क्स म्हणतो. (Religion, family, state, law, morality, science, art, etc., are only particular modes of production, and fall under its general law.)[२८] या प्रक्रियांच्या अन्योन्य क्रियेतून समाज-जीवनाचे एकात्म वास्तव निर्माण होते. एका निश्चित, परंतु परिवर्तनीय स्वरूपाच्या उत्पादन पद्धतीतून किंवा जीवन पद्धतीतून माणसे आपला इतिहास घडवतात. या इतिहासाला भौतिकतेचे आणि मानवी संज्ञा व संवेदन-शीलतेचे परिमाण असते. मानवी कृतिशीलता व श्रम-साधना ही जाणीवयुक्त व हेतूपूर्ण असतात. म्हणजे, उत्पादन शक्ती (पाया) या मानवी जाणिवेपासून विलगपणे नांदत असलेल्या केवळ वस्तू नाहीत. या उत्पादन शक्तींची निर्मिती संयोजन व संघटन मानवी जाणीव व कृतिशीलता यांच्या द्वारेच होते. म्हणून ‘ भौतिक पाया ’ व ‘ अधिसंरचना ’ यांच्यातील भेदाचे स्वरूप हे ‘ जडद्रव्य ’ (matter) व ‘ चित्‌शक्ती ’ (spirit) अशा स्वरूपाचे नाही. तर मानवी जीवनाला आधारभूत अशा परिस्थितीची निर्मिती करणारी जाणीवयुक्त कृतिशीलता, आणि तिची कारणमीमांसा करणारी, तिचे सयुक्तिक विवेचन करणारी व तिचे नैतिक समर्थनही करणारी, कृतिलक्षी मानवी जाणीव, असा हा भेद आहे. परंतु या दोन्ही प्रक्रिया परस्परा-वलंबी असून त्या एकात्मपणे व्यक्त होतात हे विसरून चालणार नाही.

वरील विवेचनावरून एक गोष्ट स्पष्ट झाली की मार्क्स ज्या प्रक्रियेला ‘ उत्पादन पद्धती ’ म्हणतो, ती मानवी कृतिशीलतेच्या (praxis) विविधांगांतून प्रत्यक्षगत होते. मानवी अस्तित्वाचे वैशिष्टच असे आहे की माणूस आपल्या विविध गरजा, इच्छा पूर्ण करण्या-साठी जाणीवपूर्वक प्रयत्न करतो. आपल्या अस्तित्वाचे वैशिष्टच प्रत्यक्षगत करतो (objectification). मानवी गरजा व त्या पूर्ण करण्याची अनिवार्यता, तसेच, ज्याप्रकारे माणूस या गरजांची पूर्तता करतो, ती सर्वच प्रक्रिया मानवी समाजव्यवस्थेवर परिणाम करते, तिला विशिष्ट दिशा देते. व्यक्तिजीवनाबद्दलचे उदाहरण येथे घेता येईल. व्यक्ती ज्याप्रकारे आपल्या विविध गरजा पूर्ण करण्याचा प्रयत्न करते, ते सर्व प्रयत्न, पद्धती व अनुभव तिच्या उर्वरित जीवनावर परिणाम करतात. त्याचप्रमाणे एखादी समाजव्यवस्था ज्या मार्गाने किंवा पद्धतीने आपल्या भौतिक गरजांची पूर्तता करते, त्या कृतीपुढे इतर गरजांची पूर्तता करण्या-साठी केलेल्या कृती दुय्यम ठरतात. दुय्यम याचा अर्थ अनावश्यक असा नाही. फक्त त्यांच्या प्रेरणेचे मूळ प्रत्यक्ष जगण्यामध्ये व जगण्याशी संबंधित असलेल्या नैतिक व इतर मूल्यांमध्ये असते. म्हणजे, मार्क्सच्या समाजवास्तवाच्या संकल्पनेमध्ये संकल्पना, मूल्ये, कृती, संबंध यांचे दोन परस्परच्छेदक गट नांदताना दिसतात. या दोन्ही गटांचे अस्तित्व परस्परांपासून जरी स्वतंत्र नसले, तरी त्यांच्यातील काही मूळ घटक भिन्न स्वरूपाचे असतात. परंतु समाजजीवनाचे एकात्म वास्तव मात्र या दोन गटांच्या समग्रतेतून साकार होते. म्हणून मार्क्सच्या

अनुक्रमणिका

निवेदनाचा अर्थ लावताना समाजजीवनाच्या एकात्म वास्तवाची पार्श्वभूमी लक्षात ठेवण्याची गरज आहे.

– ६ –

आपण वर पाहिले, की मार्क्स आपला विश्व-दृष्टिकोण विशद करताना आपल्या विशिष्ट मीमांसा-पद्धतीचा अवलंब करतो. या पद्धतीला भौतिकतेच्या प्रत्यक्षतेचा व मानवी इतिहासाचा आधार आहे. वास्तवाच्या विविध अंगांचा शोध तो केवळ संकल्पनात्मक पातळीवर घेत नाही. तो आपल्या शोधयात्रेच्या उद्दिष्टांना त्यांच्या मूर्त भौतिक रूपामध्ये समजून घेतो. माणूस समजून घेताना तो प्रत्यक्ष कसा आहे, तो जगतो कसा हे पाहिले पाहिजे. माणसाने स्वतः-विषयी रचलेल्या संकल्पना व सिद्धान्तांमध्ये त्याचे खरे स्वरूप कळणार नाही, असे त्याचे म्हणणे आहे. मानवी जीवनाचा पट विविधांगी असतो, व तो पायाभूत उत्पादनसंबंधांवर उभा असतो. या उत्पादन शक्ती व संबंधांना, तसेच, त्यांनी धारण केलेल्या समाज-जीवनाच्या विविध रूपांना व धारणांना ऐतिहासिक व नैतिक विकासाचे परिमाण असते. विकासाच्या या परिमाणातच मानवी स्वातंत्र्यपूर्तीच्या प्रक्रियेचा शोध घेण्याची गरज मार्क्स प्रतिपादन करतो.

ज्या व्यवस्थेला आधुनिक समाजजीवनाचे रूप म्हणता येईल, अशा भांडवली समाजव्यवस्थेच्या स्वरूपाचे चित्र मार्क्सने आपल्या समोर ठेवले आहे. या व्यवस्थेमध्ये माणसाचे किती प्रकारे व किती स्तरांवर अवमानवीकरण होते, याचे वर्णनही त्याने केले आहे : या समाजव्यवस्थेमध्ये वेगवेगळे वर्ग आणि व्यक्ती आपापले हितसंबंध परस्परविरोधी आहेत असे गृहीत धरूनच जीवन जगतात. कारण स्पर्धा व स्वार्थ ह्या या जीवनाच्या मुख्य प्रेरणा असतात. या व्यवस्थेतील माणसांचे जीवन एकांगी व विकृत असते. माणसे ज्याप्रकारे श्रम करतात, ते श्रम किंवा कृती त्यांना शारीरिक व मानसिक दृष्ट्या कंगाल व पंगू करतात. समाजजीवनामध्ये व्यक्तिगत संबंधांचे रूपांतर पैशांच्या संबंधात होते. समाजजीवनावर कोणाचेच नियंत्रण नसते, कारण माणसांच्या खऱ्याखुऱ्या गरजांचा या व्यवस्थेत विचारच केला जात नाही. माणसे सर्व स्तरांवर परात्म जीवन जगत असतात. त्यामुळे उत्पादित वस्तू व अलिप्त सामाजिक किंवा उत्पादनसंबंधांनाच स्वायत्तता प्राप्त होते, व तेच समाजजीवनाच्या विकासाची दिशा काय असावी ते ठरवितात. मार्क्सने भांडवली व्यवस्थेची ही चिकित्सा जशी वैज्ञानिक भूमिकेतून केली, तशीच ती एका नैतिक भूमिकेतूनही केली. ही चिकित्सा करताना तो कोणते आदर्शनिर्धारक मूल्य पायाभूत मानतो ? तसेच, या आदर्शनिर्धारक मूल्याचा मूर्त भौतिक आधार कोणता ?

वरील प्रश्नांच्या संदर्भात मार्क्सच्या भाष्यकारांनी वेगवेगळी अनुमाने केलेली आढळतात. त्यांच्या मते मार्क्सला भांडवली व्यवस्था अन्यायकारक, मानवी प्रतिष्ठेला भ्रष्ट करणारी, व विषमता निर्माण करणारी आहे असे वाटले. मार्क्सने ही टीका करताना न्याय, समता, बंधुभाव, प्रेम इत्यादी नैतिक मूल्ये आधारभूत मानली असाही त्यांनी निष्कर्ष काढला आहे. या अनुमानातील सत्यांश मान्य करताना मार्क्सचा मूलभूत नैतिक दृष्टिकोण याहीपेक्षा सखोल व व्यापक होता हे लक्षात ठेवले पाहिजे. एखाद्या 'स्वायत्त' नैतिक मूल्याच्या कक्षेत फिरणारा तो केवळ एक अमूर्त दृष्टिकोण नव्हता. मानवी अस्तित्वाचे वैशिष्टय आणि त्याच्या मूलभूत गरजा यांचा मार्क्सच्या नैतिक दृष्टिकोणाला आधार आहे. त्याचे मानवी अस्तित्वाचे आकलन व विश्लेषण आणि भांडवली व्यवस्थेवरील त्याची टीका त्याने या नैतिक भूमिकेतून केली आहे. त्याच्या मते भांडवली व्यवस्थेमध्ये माणूस सर्वच स्तरांवर परात्म जीवन जगत असतो. त्याची श्रमसाधना, कृती व उपक्रमशीलता, त्याची जाणीव, त्याचे वैचारिक विश्व, त्याचे निसर्गाशी व इतरांशी असलेले संबंध... इत्यादी सर्वच क्षेत्रांतील त्याची निर्मिती व संबंध परात्मतेने ग्रासलेले असतात. तो स्वतःपासून व इतरांपासून दुरावलेला असतो. मानवजातीचे (species-being) अस्तित्व अर्थपूर्ण होण्यासाठी तिच्या काही मूलभूत गरजांची व क्षमतांची परिपूर्ती होणे आवश्यक असते याचे भान कोणालाही नसते. कारण जीवनाकडे व वास्तवाकडे बघण्याचा दृष्टिकोणच मुळात विपर्यस्त असतो, त्यामुळे माणूस आपल्या मूलभूत गरजांबरोबर अगदी जीवनावश्यक नैसर्गिक गरजांनाही वंचित होतो. मार्क्स ही चिकित्सा करताना मानवी स्वातंत्र्याला अर्थपूर्ण मानवी अस्तित्वाचे प्राणभूत नैतिक मूल्य मानतो. माणसाच्या जीवनाची उद्दिष्टपूर्ती स्वयंनिर्णयामध्ये असून ती मनुष्यजातीशी इमान राखून केलेल्या स्वतंत्र व जाणीवपूर्वक कृतिशीलतेतून फलद्रूप होते, असे मार्क्सचे म्हणणे आहे.

अनुक्रमणिका

(... free and consacious activity is man's species- character...) ब्रेन्कर्ट यांनी मार्क्सच्या या भूमिकेला 'मानवी स्वातंत्र्याचे नीतिशास्त्र' असे म्हटले आहे.[२९] मार्क्सच्या या भूमिकेमध्ये माणूस आपली स्वयंनिर्णयाची कृती व्यक्तिगत पातळीवरच मर्यादित करीत नाही. माणसाची ही कृती निसर्ग व समाजातील इतर माणसांच्या प्रत्यक्ष संबंधांशी सुसंवादी व अनुरूप असते. स्वातंत्र्याच्या या संकल्पनेमध्ये व्यक्तिगत आत्मविकास जरी केंद्रस्थानी असला, तरी प्रत्यक्ष विकासप्रक्रियेमध्ये तो व्यक्तिगत पातळीच्या पलीकडे जातो.

मानवी स्वातंत्र्य हे मार्क्सच्या नैतिक भूमिकेचे अधिष्ठान आहे. त्याची आशयघनता अधिक स्पष्ट होण्यासाठी त्याची बूर्झ्वा स्वातंत्र्य संकल्पनेशी तुलना करता येईल. बूर्झ्वा स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेनुसार माणसाला आपल्या इच्छेप्रमाणे कोणतीही कृती करता येते. म्हणजे, त्याला अनिर्बंध जीवन जगता येते. त्याच्यावर कोणत्याही प्रकारची सक्ती किंवा जबरदस्ती केली जात नाही. अगदी काहीही न करता निष्क्रियपणे आकाशाकडे पाहात तो स्वस्थ बसू शकतो; आणि या निश्क्रियतेलाही तो मानवी स्वातंत्र्य म्हणू शकतो. हे स्वातंत्र्य उपभोगताना त्याने एकच अट पूर्ण करायची असते. त्याच्या या 'स्वातंत्र्याचा इतरांना तात्कालिक उपद्रव होणार नाही, किंवा त्यांचे नुकसान होणार नाही याची त्याने दक्षता घेतली की पुरे. याप्रकारे जो माणूस जीवन जगतो, त्याला बूर्झ्वा आकलनानुसार 'स्वतंत्र' म्हणतात. कारण आपल्या कृतीचे, वर्तनाचे व जीवनशैलीबाबतचे निर्णय तो स्वतः घेतो. आता मार्क्सची मानवी स्वातंत्र्याची संकल्पना कशी भिन्न आहे ते पाहू.

मार्क्सच्या मानवी स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेचा विचार त्याच्या मानवी अस्तित्व व समाजवास्तव या संकल्पनांच्या संदर्भातच करावा लागतो. त्याला स्वतंत्र वेगळे अस्तित्व नाही. वर वर्णन केलेल्या बूर्झ्वा स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेचे स्वरूप व्यक्तिगत, राजकीय व नकारात्मक असते. व्यक्ती स्वतंत्र आहे हे तिच्यावरील बंधने, जबरदस्ती किंवा सक्ती यांच्या अभावावरून ठरते. ही सक्ती व बंधने समाजव्यवस्था किंवा राज्यसंस्थेकडून लादली जातात. या सक्ती व बंधनांच्या अभावामुळे मिळालेल्या स्वातंत्र्याला राजकीय स्वातंत्र्य किंवा मुक्ती असे म्हणतात. मार्क्स आपल्या स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेचे वैशिष्ट्य वेगळ्या भाषेत मांडतो. तो या स्वातंत्र्याला मानवी स्वातंत्र्य किंवा मानवमुक्ती असे म्हणतो. सामाजिक किंवा राजकीय सक्ती व बंधने यांचा अभाव म्हणजे मानवी स्वातंत्र्य असे समीकरण मांडून मानवी स्वातंत्र्याचा आशय मर्यादित किंवा संकुचित केला जातो असे मार्क्सचे म्हणणे आहे. अशा स्वातंत्र्याला नकारात्मक स्वातंत्र्य म्हणावे लागेल. मानवी स्वातंत्र्य हे मानवी अस्तित्व अर्थपूर्ण किंवा आशयघन करणारे हवे; म्हणजेच, ते मानवी शक्ती-क्षमता, गरजा व संवदेनशीलता यांना उत्तरोतर विकसित व संपन्न करणारे हवे. तसेच, समाजजीवनापासून वेगळे होऊन त्याच्या विरोधात स्वातंत्र्याचा आशय प्रत्यक्षगत करता येणार नाही हेही लक्षात ठेवले पाहिजे. स्वातंत्र्याचा अर्थ समाजजीवनामध्येच प्रत्यक्षपणे अनुभवता येतो. सुसंवादी व एकात्म समाजजीवन ही मानवी अस्तित्वाची गरज असल्यामुळे ते स्पर्धा, स्वार्थ व परस्परविरोधावर फार काळ टिकत नाही. म्हणून समाजजीवनाचे उद्दिष्ट व व्यक्तीच्या जीवनसाफल्याचे उद्दिष्ट यांमध्ये सुसंवादित्व पाहिजे असे मार्क्स आग्रहाने सांगतो. (Man's individual and species life are not different) दोन घटकांच्या या सुसंवादातून माणूस निर्मितिक्षम जीवनाचा (productive life) अनुभव घेऊ शकतो. मानवी स्वातंत्र्याचा आशय या निर्मितिक्षम जीवनात प्रत्यक्षगत होतो. (... productive- life is the life of the species. It is free and conscious activity...).[३०]

बूर्झ्वा स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेमध्ये माणूस आणि त्याचे सामाजिक जीवन यांच्या संभवगर्भ संबंधांचा विचार केलेला नसतो. मानवी स्वातंत्र्याचा विचार माणसाला समाजजीवनापासून वेगळा करून केला जातो. त्यामुळे मानवी स्वातंत्र्याचा संकोच राज्यसंस्थेने लादलेल्या सक्ती व बंधनांमुळे होतो असे मानले जाते. परंतु या बंधनांच्या बरोबर त्या समाजव्यवस्थेतील भौतिक वास्तवाचा किंवा परिस्थितीचा विचारही केला पाहिजे हे मात्र विसरले जाते. लष्कर, पोलिसदल व त्यांच्या बंदुका यांच्या बलावर राज्यसंस्था लोकांवर बंधने लादते व सक्तीही करते. परंतु राज्यसंस्थेची बंधने व सक्ती व त्यासाठी वापरलेली

अनुक्रमणिका

साधने ही त्या विशिष्ट समाजव्यवस्थेची परिणती किंवा परिणाम असतो, हे समजून घेतले जात नाही.[३१]

वरील चिकित्सेमध्ये मार्क्सने बूर्ज्वा दृष्टिकोणाची मर्यादा नेमकेपणे सांगितली आहे. स्वातंत्र्याचा संकोच करणाऱ्या सक्ती, जबरदस्ती व बंधने या बाह्य स्वरूपाच्या साधनांमध्ये भौतिक परिस्थितीचाही विचार आवश्यक आहे हे बूर्ज्वा भूमिकेमध्ये मान्य केले जात नाही. कारण सामाजिक-आर्थिक विषमता व मानवी स्वातंत्र्य यांमध्ये काही विसंवाद आहे असे त्यांना वाटत नाही. वास्तविक बंदुका, पोलिसयंत्रणा, लष्कर इत्यादी साधनांचा अधिकाधिक वापर हे विषम समाज-रचनेचे बाह्य लक्षण आहे. खरे तर, भौतिक परिस्थिती, म्हणजे मानवी स्वभावाला प्रतिकूल असलेली समाज-रचना मानवी स्वातंत्र्याचा संकोच करते. परंतु हे वास्तव बूर्ज्वा उदारमतवादी विचारपरंपरेमध्ये विचारात घेतले जात नाही. मार्क्सचे आकलन वरवर दिसणाऱ्या लक्षणांच्या देखाव्यापलीकडे जाते. तो समाजजीवनाची संरचना कशा प्रकारे केली आहे याची मूलभूत चिकित्सा करतो. मानवी जीवन अर्थपूर्ण होण्यासाठी ज्या अटींचे पालन करणे आवश्यक आहे, त्यांचा विचार सामाजिक संरचनेमध्ये अंतर्भूत केला आहे की नाही याचा तो शोध घेतो. या सामाजिक संरचनेमध्येच तो सामाजिक नीतिमत्तेचा अंतर्भाव करतो. मानवी स्वातंत्र्य हे या सामाजिक नीतिमत्तेचेच एक अंग आहे. माणसाच्या प्रत्यक्ष हेतूपूर्ण जगण्याशी ते निगडित आहे. बूर्ज्वा स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेप्रमाणे त्याला समाजबाह्य असे वेगळे अस्तित्व नाही. आता मार्क्सप्रणीत मानवी स्वातंत्र्यसंकल्पनेचे माणसाच्या जीवनात प्रत्यक्षीकरण कसे होते ते पाहू.

आपण वर पाहिले की मार्क्सच्या मानवी नैतिक-तेच्या भूमिकेला मानवबाह्य किंवा विश्वबाह्य अति-मानवी दैवी शक्तीचा आधार नाही. मार्क्सप्रणीत नैतिकता म्हणजे संपन्न मानवी जीवन. ते निसर्ग व इतरांबरोबरच्या परस्परसंबंधांतून प्रत्यक्षगत होते. मानवी जीवनाची संपन्नता आणि मानवी स्वातंत्र्य या दोन्ही संकल्पना मार्क्सच्या अस्तित्वमीमांसेमध्ये एकात्म-पणे नांदतात. या संपन्नतेतच माणसाच्या मनुष्यत्वाचा आविष्कार मूर्त होतो. (The rich human being is simultaneously the human being in need of a totality of human manifestations of life— the man in whom his own realisation exists as an inner necessity, as need).[३२] म्हणजे, स्वातंत्र्याची प्रेरणा ही माणसाची सुप्त आंतरिक प्रेरणा आहे. या प्रेरणेशिवाय जीवनाच्या संपन्नतेची कल्पना करता येणार नाही. अर्थात, ती मानवी जीवनामध्ये आरंभापासून पूर्णावस्थेत कधीच नसते. मानवी इतिहासात तिचा उत्तरोत्तर विकास झालेला आपल्याला आढळतो. तिला मानवी स्वभावाच्या प्रत्यक्षतेचा व मर्यादेचा आधार आहे. म्हणजे, मार्क्स ज्या संपन्न नैतिक समाजजीवनाची दिशा सूचित करतो ती त्याच्या मानवी अस्तित्व व मानवी स्वभाव या संकल्पनांवर आधारलेली आहे. मार्क्सच्या मानवी स्वभावाच्या संकल्पनेचे स्वरूप मी माझ्या मागील लेखात (नवभारत–नोव्हें. / डिसें. ९१) विस्ताराने मांडले आहे. आता फक्त तिच्या महत्त्वाच्या अंगांच्या संदर्भात मानवी स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेचे मानवी जीवनात प्रत्यक्षीकरण कसे होते याचा विचार करू.

मार्क्सची मानवी स्वभावाची संकल्पना माणसाच्या इच्छा-आकांक्षा, शक्ती-क्षमता, आकलन-संवेदनशीलता, गरजा यांच्या मूर्त प्रत्यक्षीकरणावर आधारलेली आहे. तसेच, त्याची कृती किंवा कृतिशीलता हे माणसाच्या अस्तित्वाचे/स्वभावाचे एक प्रमुख वैशिष्टय आहे. कृतीशिवाय मानवी जीवनाची कल्पना करता येणार नाही. कृतिशीलता ही माणसाच्या शक्ती-क्षमतांचे प्रत्यक्षीकरण करते, व त्या अधिकाधिक संपन्नही करते. सामाजिक व आर्थिक परिस्थितीचा मानवी स्वभावावर जरी परिणाम होत असला, तरी मानवी स्वभाव निष्क्रिय (Passive) व स्थितिशील नाही. तो उपक्रमशील व निर्मितिक्षम आहे. मार्क्सच्या मते मानवी स्वभावला दोन बाजू आहेत. मानवी स्वभाव म्हणजे मानवी गरजा व मनःप्रवृत्ती. या मानवी स्वभावाची ऐतिहासिक व सामाजिक-आर्थिक परि-स्थितीमुळे विशिष्ट दिशेने घडण होते ही गोष्ट सत्य आहे. परंतु ही एक बाजू झाली. दुसरी बाजू अशी की जे सामाजिक व ऐतिहासिक घटक मानवी स्वभावाला विशिष्ट दिशेने आकार द्यायला कारणीभूत होतात, ते घटक खरे तर मानवी कृतिशीलतेतून निर्माण झालेले असतात. माणूस आपल्या उपक्रम व कार्यशीलतेद्वारे समाजवास्तवामध्ये परिवर्तन घडवीत असताना स्वतःचीही निर्मिती करीत असतो. परिवर्तनाच्या या

अनुक्रमणिका

प्रक्रियेमध्य त्याच्या कृती व आकलन शक्ती-क्षमता, जाणिवा अधिक सूक्ष्म, तीव्र व प्रगल्भ होतात. अशा प्रकारे तो आपल्या स्वभावामध्ये परिवर्तन घडवून आणतो, व तदनुरूप बाह्य वास्तवामध्येही बदल घडवतो. मानवी स्वभावाच्या या संकल्पनेमध्ये मार्क्सची नैतिकतेची जी भूमिका अनुस्यूत आहे, ती माणसाच्या स्वातंत्र्याची किंवा मुक्तीची आहे. या भूमिकेच्या मुळाशी माणसाच्या आत्मविकासाची (Self-development) प्रक्रिया मार्क्सला अभिप्रेत आहे. आत्मविकासाची प्रक्रिया मानवी स्वातंत्र्यावर अवलंबून असते. आणि मानवी स्वातंत्र्य म्हणजे स्वयंनिर्णयाचे (Self-determination) स्वातंत्र्य. हे स्वातंत्र्य माणसाच्या इच्छा-आकांक्षा, शक्ती-क्षमता, बुद्धिमत्ता, अकलन-संवेदनशीलता, गरजा यांच्या मूर्त साकल्यातून (totality) व्यक्त होते. या प्रक्रियेलाच मार्क्स आत्मप्रत्यक्षीकरण (Self-objectification) असे म्हणतो. आत्मप्रत्यक्षीकरणाचा हा जीवनानुभव माणूस आत्मनिर्मितीत, उपक्रम-क्रियाशीलतेत, सर्जनशील निर्माणक्षमतेत, निसर्ग व इतरांबरोबरच्या संबंधांमध्ये, तसेच, जीवनाचा अर्थ लावण्यासाठी रचलेल्या विचारव्यूहांमध्ये घेतो.

आत्मप्रत्यक्षीकरणाची प्रक्रिया निसर्ग व मानवी अस्तित्व-जन्य परिस्थितीच्या मर्यादेत घडते. मात्र ही प्रक्रिया अखंडपणे चालू असते. मानवजातीचा इतिहास टप्प्याटप्प्याने विकसित झाला आहे. सर्व माणसे वर नमूद केलेल्या शक्ती-क्षमतांनी युक्त असतात. परंतु प्रत्येक माणसाचे गुणविशेष वैशिष्टचपूर्ण असतात. या गुणवैशिष्टयांचा व शक्तींचा विकास करावा लागतो, त्यांना संपन्न करावे लागते. ही सामर्थ्ये निष्क्रियपणे पडून राहिली तर माणसाचे वैशिष्टच आपल्याला जाणवणार नाही. त्यासाठी माणसाच्या शक्तींना-क्षमतांना गतिशील व कृतिशील करावे लागते. माणूस ही गतिशीलता व कृतिशीलता निसर्ग व इतरांशी संबंध प्रस्थापित करून आपले गुणविशेष प्रत्यक्षात आणतो. म्हणूनच मानवी अस्तित्वाचा अर्थ मानवजातीच्या आजपर्यंतच्या विकासाच्या इतिहासात शोधावा लागतो. बेन्कर्ट म्हणतात की मानवी स्वातंत्र्य ही केवळ नैतिक संकल्पना नाही; की सत्ताशास्त्रीय संकल्पनाही (ontological notion) आहे. [३३] म्हणजे, मानवी स्वातंत्र्याच्या प्रेरणेची जोपासना व वाढ माणूस या विकासप्रक्रियेत करीत असतो. ती माणसाच्या केवळ वैचारिक व भावनिक पातळीवर होत नाही, तर ती माणसाला कृतिशील जगण्यातून प्रत्यक्षगत करावी लागते. या कृतीला मानवाची अस्तित्वजन्य कृती म्हणता येईल. माणसाची ही स्वयं-निर्णयाची क्षमता त्याच्यातील काही वैशिष्टचपूर्ण गुणविशेषांचे, वर्तणुकीचे अस्तित्वही सूचित करते. (It is a way of being)– हे अस्तित्वलक्ष्यी गुणविशेष माणसाच्या स्वतंत्र कृतिशीलतेतून व निर्माण-क्षमतेतून व्यक्त होताना दिसतात. मानवी अस्तित्वाची ती नैतिक गरज असते. मार्क्स म्हणतो की मानवी जीवनाचे साफल्य आत्मनिर्धारण व आत्मप्रत्यक्षीकरण यापेक्षा दुसरे कोणते असू शकेल ?

संदर्भ टीपा

१. Marx Karl, Engels Fredrick, Collected Works, Vol. 5, page 40, (MECW), Progress Publishers, Moscow.
२. Sweezy Paul M., ' The Theory of Capitalist Development ', K. P. Bagchi & Company, p. 11.
३. Marx Karl, ' Capital ', Modern Library, page 12.
४. Brenkert George G., ' Marx's Ethics of Freedom ', page 237, Routledge & Kegan Paul.
५. MECW, Vol. 3, page 204.
६. MECW, Vol. 5, pages 342–343.
७. उपरोक्त, pages 36–37.
८. Lukes Steven, ' Marxism and Morality ', page 3, Clarendon Press, Oxford.

९. उपरोक्त, page 4.
१०. उपरोक्त, page 29.
११. Geras Norman, 'Marxism and Moral Advocacy', page 6, in 'Socialism and Morality', Edited by – McLellan David, The Macmillan Press.
१२. Geras Norman, 'The Controvercy About Marx and Justice', pages 266-267, in 'Marxist theory', Edited by– Callinicos Alex.
१३. Edgley Roy, 'Marxism, Morality and Mr. Lukes', page 25, in Socialism and Morality'; Edited by– McLellan David.
१४. उपरोक्त, page 26.
१५. Fromm Erich, 'Beyond the Chains of Illusion', page 79 'It is the Social character's Function to mould and channel human energey within a given society for the purpose of the continued– functioning of this society.'
१६. Edgley Roy, 'Marxism, Morality and Mr. Lukes', pages 27–28, in Socialism and Morality', Edited by– McLellan Devid.
१७. बेडेकर दि. के., 'धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार', पृ. ६३–६४, मागोवा प्रकाशन.
१८. Marx, Engels, 'Selected Correspondence', page 290, Progress Publishers, Moscow.
१९. MECW, Vol. 29, pages 262–263.
२०. MECW, Vol. 5, page 6.
२१. उपरोक्त, page 31.
२२. उपरोक्त, pages 53–54 : "The materialist conception of history relies on expounding the real process of production—starting from the material Production of life itself—and comprehensing the form of intercourse connected with and created by this mode of production, as the basis of all history; describing it in its action as the state, and also explaining how all the different theoretical products and forms of consciousness, religion, philosophy, morality etc., arise from of it, and tracing the process of their formation from man basis; thus the whole thihg can, of course, be depicted in its totality (and therefore, too, the reciprocal action of these various sides on one another) ... each stage of history contains a material result, a sum of productive forces, a historically created relation to nature and of individuals to one another, which is handed down to each generation from its predecessor; a mass productive forces, capital funds and circumstances, which on the one hand is indeed modified by the new generation, but on the other also prescribes for its conditions of life and gives it a definite development, a special character. It shows that circumstances make men just as much as men make circumstances."
२३. Marx Engels, Selected Correspondence, page 394.

अनुक्रमणिका

२४. Williams Raymond, 'Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory', New Left Review, No 82, Nov.– Dec. 1973.
२५. MECW, Vol. 6, Page 166.
२६. Brenkert George G., 'Marx's Ethics of Freedom', pages 38–39.
२७. Marx Karl, qnoted in Bottomore. T. B. and Rubel maximilien 'Karl Marx–', 'Selected writings in Sociology and Social Philosophy', pages 96–97) : " ...... unless material production itself is understood in its specific historical form, it is impossible to grasp the characteristics of the intellectual production which corresponds to it or the reciprocal action between the two."
२८. MECW, Vol. 3, page 297.
२९. Brenkert George G., 'Marx's Ethics of Freedom', page 86. : "... at the center of Marx's condemnation of Capitalism lies on ethics of freedom."
३०. MECW, Vol. 3, page 276.
३१. MECW, Vol. 5, page 479.
"...By 'external compulsion' the true Socialists do not understand the restrictive material conditions of life of given individuals. They see only as the compulsion exercised by the state, in the form of bayonets, police and cannons, which far from being the foundation of society, are only a consequence of its Structure."
३२. MECW, Vol. 3, page 3o4.
३३. Brenkert George G., 'Marx's Ethics of freedom', page 129.

प्रस्तुत लेख तयार करताना प्रामुख्याने खाली नमूद केलेल्या संदर्भ-साहित्याचा आधार घेतला आहे.

Ollman Bertell
Alienation–Marx's conception of man in capitalist society.
Brenkert Gorge G.
Marx's Ethics of Freedom.
Edited By : McLellan David
Socialism and Moralitiy.
Sweezy Paul M.
The Theory of Capitalist Development या पुस्तकातील पहिल्या भागातील पहिले प्रकरण : Marx's Method.
Williams Raymond
Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory,
New Left Review, No. 82, Nov./Dec. 1973.
Das Gupta A.
Unity in Marx : Towards a Methodological Reconstruction; Economic and Political Weekly, January 30, 1993.



अनुक्रमणिका

नियम आणि प्रतिरूपे*

३. व्याकरणाचे ज्ञान

लेखक : नोम चॉम्स्की
अनुवादक : मिलिंद स. मालशे

मागच्या प्रकरणामध्ये मानवी ज्ञानाविषयीच्या एका सिद्धान्ताच्या घटकांची चर्चा मी केली आहे. "मानवी ज्ञान म्हणजे काय?", "व्यक्तीमध्ये ते निर्माण कसे होते?", "ते कोणत्या अर्थाने सर्वांमध्ये सारखेच असते?" या प्रकारच्या पारंपरिक प्रश्नांशी हा सिद्धान्त निगडित आहे. या प्रश्नांसारखेच प्रश्न इतर ज्ञानात्मक व्यवस्थांबाबतही निर्माण होतात– उदा., व्यक्तिगत आणि सर्वांपाशी समान असणाऱ्या धारणांची व्यवस्था. मी केलेली चर्चा "मानसवादी" / "मानसनिष्ठ" (mentalistic) असली तरी माझ्या मते ती निरुपद्रवी अर्थाने तशी आहे. भौतिकवादासंबंधीच्या (materialism) बाबींविषयी या चर्चेत मी कोणतीही भूमिका घेतलेली नाही. (वस्तुत: "भौतिक वस्तू" (body) ही एक खुली व विकसित होत जाणारी संकल्पना आहे, हे लक्षात घेऊन या बाबींच्या आशयाविषयी मी साशंकताच व्यक्त केलेली आहे); उलट, येथे काही विशिष्ट यंत्रणांच्या स्वरूपाचा शोध अमूर्तीकरणाच्या एका विशिष्ट पातळीवर घेतलेला आहे; या यंत्रणा बहुधा मज्जात्मक (neural) असून अजून त्या बव्हंशी अपरिचितच आहेत. या चर्चेतील अमूर्तीकरणाची पातळी उचित अशीच आहे कारण या व्यवस्थांच्या मूलभूत गुणधर्मांना वेगळे काढणे; त्यांचे विश्लेषण करणे व स्पष्टीकरण देणे, हे सर्व या अमूर्त पातळीवर शक्य होते; त्याचप्रमाणे या पातळीवर जे निष्कर्ष हाती लागतात त्यांच्यामुळे यंत्रणांच्या अभ्यासाला एक दिशा मिळते; रासायनिक गुणधर्मांच्या अभ्यासामुळे अणुविषयक सिद्धान्ताच्या अभ्यासाला जशी दिशा मिळते, किंवा श्रवणव्यवस्थेच्या गुणधर्म–शोधकांविषयीच्या सिद्धान्तामुळे श्रवणाच्या मज्जाक्रिया-वैज्ञानिक (neurophysiological) संशोधनाचा पाया घातला जाणे जसे शक्य आहे, तसेच काहीसे येथे आहे. मनाची रचना विविध घटकावयवांची मिळून बनलेली (modular) आहे; मनातील उपव्यवस्थांना स्वत:चे खास गुणधर्म असून या परस्परांवर प्रक्रिया घडवून आणणाऱ्या उपव्यवस्थांची मिळून मनाची व्यवस्था बनते, असे मी तात्पुरते गृहीत धरले आहे. आपल्याला [या बाबींविषयी] जी काही थोडी माहिती आहे ती या दृष्टिकोणाला पुष्टीच देते. विशिष्ट व्यवस्थांचा आणि त्यांच्या परस्परांवरील प्रक्रियांचा अभ्यास करणे, हीच माझ्या समजुतीनुसार संशोधनाची रास्त पद्धती आहे. घटकरचनांची विविधता मान्य करणारा दृष्टिकोण जर चुकीचा असेल तर या संशोधनातून माझ्या अपेक्षेच्या विरोधी असा निष्कर्ष हाती लागेल; तो निष्कर्ष म्हणजे [मनाच्या] या सर्व घटकव्यवस्थांमागे समान तत्त्वे असून त्या एका समान पायामधून सारख्याच तऱ्हेने विकसित होतात.[१] या विविध व्यवस्थांमधून मानवी भाषाशक्ती ही एक व्यवस्था विशेष अभ्यासासाठी सुटी काढण्याचा प्रयत्न मी करतो आहे. मी असे सुचविले आहे की आपण काहीशा सैलपणे ज्याला "भाषेचे ज्ञान" असे म्हणतो त्यात प्रथमत: व्याकरणाच्या ज्ञानाचा समावेश होतो– भाषा ही

* या लेखाचे पहिले दोन भाग अनुक्रमे मार्च-एप्रिल-मे १९९२ (संयुक्त अंक) आणि जून १९९२ या अंकांत प्रसिद्ध झाले आहेत. – संपादक.

टीप : या भाषांतरामध्ये गोल कंस आणि चौकटी कंस असे दोन प्रकारचे कंस वापरलेले आहेत. गोल कंस हे मूळ संहितेतील कंस आहेत. चौकटी कंस हे भाषांतरकाराचे आहेत.

अनुक्रमणिका

संकल्पना खरे पाहता एक पराश्रयी [दुय्यम/साधित derivative] संकल्पना असून ती कदाचित फारशी लक्षणीयही ठरणार नाही– आणि त्याही पलीकडे जाऊन व्याकरणाशी ज्यांची प्रक्रिया होते अशा इतर ज्ञानात्मक व्यवस्थांचाही [उल्लेख मी केला आहे] : स्वतःचे खास गुणधर्म व रचनातत्त्वे असणाऱ्या या संकल्पनात्मक व्यवस्था त्यांच्या गुणधर्मांच्या दृष्टीने "संगणनात्मक" (computational) स्वरूपाच्या भाषिक शक्तीपेक्षा खूपच भिन्न असण्याचा संभव आहे; कार्यलक्ष्यी क्षमता (pragmatic competence) ही व्याकरणात्मक क्षमतेपेक्षा स्वतंत्र व वेगळ्या प्रकारची घडण असणारी व्यवस्था असू शकेल; शिवाय, या व्यवस्थांचे घटक वेगवेगळे असले तरी ते परस्परांवर प्रक्रिया घडवीत असण्याचाही संभव आहे. तसे असेल तर "मानवी भाषेचे ज्ञान म्हणजे काय, व ते उत्पन्न कसे होते ?" या प्रश्नाला एकसंध उत्तर मिळेल, ही अपेक्षा आपल्याला धरता येणार नाही. उलट, हा प्रश्न चुकीच्या तऱ्हेने विचारला गेला होता, असे ठरेल. या प्रश्नामुळे कोणत्याही एका नैसर्गिक वर्गाची (natural kind) निश्चिती होत नाही. हे जर बरोबर ठरले तर आश्चर्य वाटायला नको. भौतिक जगाचा (किंवा, भौतिक जगाच्या इतर पैलूंचा, असे मी म्हटले पाहिजे) अभ्यास हा ज्ञानविषयक सिद्धान्ताच्या दृष्टीने जेवढा प्रस्तुत ठरतो त्यापेक्षा सर्वसामान्य व्यावहारिक जाणिवेमधल्या (common sense) नित्य व्यवहारातल्या संकल्पना अधिक योग्य ठरतील, असे मानायला कोणताही आधार नाही.

व्याकरणात्मक क्षमता ही काही विशिष्ट मानसिक प्रतिरूपांमध्ये संबंध प्रस्थापित करणाऱ्या व या प्रतिरूपांचे निर्देशन करणाऱ्या (generate) नियमांची एक व्यवस्था असते, असे मी गृहीत धरतो आहे. या मानसिक प्रतिरूपांमध्ये रूप (form) व अर्थ (meaning) यांच्या प्रतिरूपांचा समावेश विशेष करून होतो व या प्रतिरूपांच्या नेमक्या स्वरूपाचा शोध घेणे आवश्यक असले तरी त्यांच्याविषयी बरीच माहिती आपल्यापाशी आहे. याशिवाय, हे नियम काही विशिष्ट सर्वसामान्य तत्त्वांना अनुसरून कार्यान्वित होतात [असेही मी गृहीत धरतो आहे]. प्रश्नवाचक शब्दांचे वाक्याच्या आरंभी स्थानांतर करणारे नियम किंवा "each other" सारख्या पूर्वलक्ष्यी शब्दप्रयोगाची सांगड पूर्ववर्ती पदाशी (antecedent) घालणारे नियम– यांसारख्या व्याकरणात्मक नियमांची चर्चा मी अनौपचारिकपणे केलेली आहे. नियम व प्रतिरूपे यांच्या साहाय्याने रचलेल्या सुव्यक्त (explicit) सिद्धान्ताच्या चौकटीमध्ये या प्रकारच्या नियमांची मांडणी खूपच नेमकेपणे करता येते; ती मांडणी कोणत्या धर्तीवर करावी याकडे मी अखेरच्या प्रकरणात येईन. या नियमांचे उपयोजन नियंत्रित करणाऱ्या काही विशिष्ट तत्त्वांचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी मी थोडी भाषिक उदाहरणे दिली. सध्यापुरती मी या तत्त्वांना फक्त नावे देणार आहे आणि त्यांच्या गुणधर्मांचे अधिक दिग्दर्शन नंतरच्या चर्चेसाठी राखून ठेवणार आहे : स्थानांतरणाच्या नियमांचे (movement rules) नियंत्रण "स्थानमर्यादे"च्या तत्त्वाने ("locality" principle) होते– मानसिक प्रतिरूपांचे "फार दूरवर" स्थानांतर करता येत नाही– आणि पूर्ववर्ती पदांची निवडही "अपारदर्शकत्वा"च्या ("opacity") तत्त्वाने नियंत्रित होते– काही विशिष्ट अपारदर्शक लघुक्षेत्रांमध्ये चलसदृश घटक हे स्वतंत्र असू शकत नाहीत, व या अपारदर्शकतेला भाषिक शक्तीच्या संदर्भात खास अर्थ आहे.

नियम, प्रतिरूपे व तत्त्वे यांनी [मिळून बनलेल्या] प्रौढांच्या व्यवस्थेला नियंत्रित करणारे किंवा तिच्यात कार्यरत असणारे काही घटक हे सर्वनिष्ठ व्याकरणाचा भाग असतात; म्हणजे असे की, त्यांचे वंशप्रकृतीमध्ये कोणत्या ना कोणत्या तरी प्रकारे प्रतिरूपण झालेले असते; आपल्याला पंखांऐवजी हात फुटावे, किंवा कीटकांच्या डोळ्यांऐवजी सस्तनांचा डोळा लाभावा अशा सूचनाही या घटकांच्या बरोबरीनेच आपल्या वंशप्रकृतीमध्ये प्रतिरूपित झालेल्या असतात. मी तात्पुरते असे गृहीत धरतो आहे की वंशप्रकृतीच्या घटकांमध्ये स्थानमर्यादा व अपारदर्शकत्व या तत्त्वांचाही – म्हणजे प्रश्नवाचक शब्दांचे स्थानांतर करण्याचा पर्याय, तसेच **each other** सारखे चल-सदृश (पूर्वलक्ष्यी) शब्दप्रयोग एखाद्या पूर्ववर्ती पदाशी जोडणे, या तत्त्वांचाही– समावेश होतो; आणि सामान्य पातळीवर [बोलायचे झाल्यास] मानसिक प्रतिरूपांचे काही मूलभूत गुणधर्म व त्यांचे निर्देशन व जोडणी करणाऱ्या नियमव्यवस्था यांचाही अंतर्भाव [वंशप्रकृतीमध्ये] होतो. हेच अभ्युपगम एकदा का अधिक

अनुक्रमणिका

सुस्पष्ट स्वरूपामध्ये मांडले की आनुभविक अभ्युपगम (empirical hypotheses) बनतील.

तेव्हा, ज्याला सैलपणे " एखाद्या भाषेचे ज्ञान " म्हणतात त्यातील एक मूलभूत घटक म्हणजे व्याकरणाचे ज्ञान; नियम, तत्त्वे व मनातील प्रतिरूपे यांच्या काही व्यवस्था, या संज्ञांच्या आधारे [आपण] व्याकरणाचे विश्लेषण आता केलेले आहे. हे व्याकरण ध्वनी व अर्थ यांची युगल-प्रतिरूपे (paired representations) निर्देशित करते, व त्याबरोबरच इतर बरेच काही निर्देशित करते. ध्वनी-अर्थ संबंधांचे निदान आंशिक ज्ञान त्यातून मिळते. भाषेच्या ज्ञानाच्या अधिक परिपूर्ण विश्लेषणामध्ये व्याकरण व इतर व्यवस्थांच्या परस्पर-प्रक्रियांचाही विचार असेल– [इतर व्यवस्था म्हणजे] विशेषतः, संकल्पनात्मक संरचना व कार्यलक्ष्यी क्षमता, त्याचप्रमाणे आणखी काही व्यवस्था, उदाहरणार्थ, जगाचे " व्यावहारिक जाणिवेच्या आधारे झालेले आकलन " (comman sense understanding) असे ज्याला म्हणता येईल अशा आकलनात ज्या ज्ञानात्मक व धारणात्मक व्यवस्था कार्यरत असतात त्या व्यवस्था. या व्यवस्था व त्यांच्या परस्परप्रक्रियांचा उद्भव एका आदिम स्वरूपाच्या पायामधून होतो; हा पाया म्हणजे मानवाला जन्मजात लाभलेल्या देणगीचाच भाग होय; या जन्मजात देणगीच्या संकल्पनेच्या साहाय्यानेच " मानवी सत्त्वा "ची व्याख्या देता येईल.

व्याकरणाच्या ज्ञानापुरती मर्यादा घालून घेत असताना व्याकरणाचे नियम व तत्त्वे यांचे ज्ञान, त्याचप्रमाणे या प्रगल्भ ज्ञानामध्ये समाविष्ट असणाऱ्या जन्मजात घटकांचे ज्ञान, यांविषयीसुद्धा मी बोलतो आहे. या चर्चेमधील " ज्ञान " ही संकल्पना व इंग्रजीतील " knowledge " या शब्दातून व्यक्त होणारी संकल्पना या सारख्याच आहेत का, हा प्रश्न मला वाटते सापेक्षतः बिनमहत्त्वाचा आहे. एखाद्याला जर हे पटले नाही तर मी जेथे जेथे " know " असा शब्द वापरतो तेथे तेथे " cognize " ही तांत्रिक संज्ञा [खुशाल] वापरायला हरकत नाही, [कारण] मला जे गुणधर्म अभिप्रेत आहेत तेच नेमके या संज्ञेमध्ये आहेत. खरे म्हणजे " ज्ञान " ही सर्वसामान्य [व्यावहारिक] (ordinary) संकल्पना सुसंगत आहे की काय हेसुद्धा सांगता येणार नाही; शिवाय ती सुसंगत नाही असे दाखवून देता आले, तरी ते फारसे महत्त्वाचे ठरणार नाही. तेव्हा, धारणा खरी व समर्थनीय असली तरीसुद्धा ती ज्ञान ठरेलच असे नाही, असे " गेटिअर समस्ये " (Gettier problem) वरून दिसते; [खरी धारणा ज्ञान ठरण्यासाठी] समर्थनाहून काही तरी अधिक आवश्यक आहे. परंतु ज्ञान अवगत होण्यासाठी समर्थन ही आवश्यक अटही नाही, असाही युक्तिवाद काही वेळा करण्यात आलेला आहे.[२] आर्थर डांटो यांनी एके ठिकाणी असे दाखवून दिले आहे की तत्त्वतः " स्पॅनिश गोळी " अशी [एखादी चीज] असू शकते; तिचा गुणधर्म असा की ही घेतली की " स्पॅनिश भाषा न शिकताही आपण त्या भाषेवर प्रभुत्व मिळवण्यास ती (बाह्यतः योगायोगानेच) कारणीभूत ठरेल. "[३] हे निरीक्षण डांटो यांनी कितपत गंभीरपणे मांडलेले आहे, याविषयी मला खात्री नाही, परंतु मला ते महत्त्वाचे वाटते, आणि अशा एखाद्या [म्हणजे अशी गोळी घेऊन भाषाप्रभू झालेल्या] " स्पॅनिशच्या भाषाप्रभू "ला " स्पॅनिशचे ज्ञान आहे " असे त्याचे वर्णन न करण्याला काही कारण असू शकणार नाही, असे मला वाटते. भाषा ही " आपण बनविलेली असते " किंवा [आपण] शिकली वा शिकविलेली असते, असा आग्रह धरणारा, किंवा " नियमांचे ज्ञान " म्हणजे " त्या विशिष्ट नियमाचे वा नियमांचे पालन करायला जो शिकला आहे, त्याची स्थिती ", असा आग्रह धरणारा– यांना डांटो यांनी वर्णन केलेली शक्यता कदाचित नाकारता येईलही.[४] परंतु असे गृहीत धरा की डांटो यांचे म्हणणे बरोबर आहे– आणि मला वाटते की ते बरोबर आहे; त्यांनी केलेली तुलना ही प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीच्या संदर्भात सामान्यपणे मानली जाते त्यापेक्षा अधिक मर्मग्राही आहे. तसे असेल तर भाषेचे ज्ञान हे समर्थनीय (justified) असायला हवे असे नाही; ते फक्त [विशिष्ट कारणाने] घडवून आणले (caused) की पुरे.

स्पॅनिशचे ज्ञान ही मानसिक अवस्था एखादी गोळी घेतल्यामुळे निर्माण होऊ शकते, ही शक्यता आपल्याला तत्त्वतः नाकारता येणार नाही. तेव्हा याच धर्तीवर, उत्परिवर्तन (mutation) किंवा आनुवंशिकता अभियांत्रिकी (genetic engineering) यांच्यामुळे एखाद्या जीवाला स्पॅनिश भाषेच्या अनुभवाशिवायच त्या भाषेचे ज्ञान निर्माण करता येण्याची शक्यता–

म्हणजे त्या प्रकारची मानसिक अवस्था [मनाचा] जन्मजात गुणधर्म [म्हणून निर्माण] करण्याची शक्यता — आपल्याला नाकारता येणार नाही. कार्यलक्ष्यी क्षमतेच्या व्यवस्थेबाबतही, व त्यामुळे भाषेचा वापर सुयोग्य रीतीने करण्याच्या शक्तीविषयीही, याच प्रकारची विधाने आपल्याला करता येतील. हे जर बरोबर असले तर "समर्थन" किंवा काहीशा सैल अर्थाने अगदी "अनुभवाचे अधिष्ठान" हेसुद्धा ज्ञानाचे विश्लेषण करण्यासाठी आवश्यक वा पुरेशी अट ठरणार नाही.

"गेटिअर" उदाहरणांच्या बाबतीत ज्ञानाच्या ज्या प्रकारांची चर्चा झाली आहे त्यापेक्षा भाषेच्या ज्ञानाचे स्वरूप बरेच वेगळे आहे, हे लक्षात घ्या; व्याकरणाचे नियम किंवा इतर ज्ञानात्मक व्यवस्था यांच्यावर आपण "विश्वास ठेवतो" ("believe"), असे नव्हे— जॉन फिशर यांनी यावर योग्य तो भर दिलेला आहे.[५] परंतु व्याकरणाच्या ज्ञानामध्ये विधानात्मक ज्ञान व धारणा [वा विश्वास] (belief) यांचा काही भाग येतोच. ज्या व्यक्तीला इंग्रजीचे ज्ञान आहे त्याला "the candidates want me to vote for each other" हे each wants me to vote for the other" या अर्थाने सुरचित वाक्य नाही, हे ज्ञान आहे, व त्यावर त्याचा विश्वास आहे. या व्यक्तीचे इंग्रजीचे ज्ञान गोळी घेतल्यामुळे किंवा आनुवंशिक अभियांत्रिकीमुळे निर्माण झाले असेल तर "–चे ज्ञाना"च्या (*knowing that*) या प्रकारच्या उदाहरणांचे समर्थन कोणत्याही पुराव्याने देता येणार नाही वा त्यांना अनुभवाचे अधिष्ठानही देता येणार नाही. या प्रकारच्या उदाहरणांच्या बाबतीत आपण "अनुभवपूर्व ज्ञाना"च्या ("a priori knowledge") भाषेत बोलू का? ही शक्यता बाजूला ठेवून जिला वस्तुतः खऱ्या जगातील परिस्थिती म्हणता येईल तिच्याकडे आपण वळू : "each other" हा वाक्यबंध हा परस्परसंबंधवाचक (– हा सर्वनिष्ठ व्याकरणातील एक प्रवर्ग आहे, म्हणजेच जन्मजातपणे प्राप्त झालेला वर्ग आहे, असे मानायला हवे –) आहे असा पुरावा मिळाल्यानंतर, अपारदर्शकत्वाच्या जन्मजात तत्त्वाचा उपयोग करून मन एक व्याकरण विकसित करते व त्यातून ज्ञानाचे हे विशिष्ट उदाहरण हाती लागते. या बाबतीत निष्पन्न होणारे ज्ञान हे अनुभवपूर्व असते, असे आपल्याला क्वचितच म्हणायचे नाही; परंतु मला असे वाटते की या ज्ञानाला सबळ कारणांचे अधिष्ठान वा समर्थन वा आधार आहे असे म्हणणे म्हणजे "अधिष्ठान" वा "समर्थन" वा "कारणे असणे" या संज्ञा त्यांच्याकडून अपेक्षित असणाऱ्या ज्ञानशास्त्रीय कार्यापलीकडे ताणणे होय; त्यापेक्षा हे ज्ञान अनेक महत्त्वाच्या बाबतींत [विशिष्ट कारणांनी] घडवून आणले आहे (caused) [असे म्हणणे योग्य ठरेल].

इतर प्रकारचे ज्ञान व धारणा यांनाही हे विवेचन लागू पडते, असे मी मानतो; उदाहरणार्थ, वस्तूंचे गुणधर्म व वर्तन यांविषयीचे आपले ज्ञान.[६] अशी कल्पना करा की गतिभ्रमणाच्या (motion) काही विशिष्ट प्रकारांमध्ये, समजा अन्वस्तीय (along a parabola) गतिभ्रमणामध्ये, बहिर्वेशन करणे (extrapolate) आपल्याला शक्य आहे व गतिभ्रमण करणारी वस्तू लक्ष्यावर नेमकी कोठे आदळेल ते ठरवता येणे शक्य आहे; अशा बाबतींत वस्तू लक्ष्यावर अमुक-एक ठिकाणी आदळेल (तिला थांबवली नाही तर, इत्यादी), याचे ज्ञान आपल्याला आहे. त्याचप्रमाणे, गतिभ्रमण करणारी वस्तू पडद्यामागे गेली तर ती अमुक–एका बिंदूपाशी बाहेर येईल, याचे ज्ञान आपल्याला आहे. एखाद्या कड्यावरून पाऊल पुढे टाकले तर आपण पडू, याचेही ज्ञान आपल्याला आहे. आणि अशी अनेक उदाहरणे देता येतील. या सर्व उदाहरणांमध्ये, अनुभवाशिवायच या गोष्टींचे ज्ञान झालेले असणे हे निदान शक्य तरी आहे; आणि केवळ कळीच्या अनुभवामुळे (triggering experience) या गोष्टींचे ज्ञान आपल्याला झालेले आहे, हे वस्तुतः खरे असणे अगदी शक्य आहे; परंतु या संदर्भामध्ये हे अप्रस्तुत आहे. [७] रॉय एज्ली यांच्या वेधक निबंधाकडे आपण परत वळू; भाषेचे ज्ञान हे ज्ञानाचे "केंद्रवर्ती" वा "नमुनेदार" उदाहरण नसणे शक्य आहे, ही वस्तुस्थिती मला सध्याच्या संदर्भात फारशी महत्त्वाची वाटत नाही; एज्ली यांच्या नेमके विरुद्ध माझे मत आहे. उलट, "अधिष्ठान", "समर्थन" व "कारणे" (reasons) या संकल्पना ज्ञानाच्या स्वरूपाचे व उगमाचे विश्लेषण करण्याच्या दृष्टीने अनेक उदाहरणांमध्ये अयोग्य ठरण्याचा संभव आहे— किंवा संज्ञाविषयक प्रश्न सोडून दुसऱ्या शब्दांत

म्हणायचे तर हे विश्लेषण ज्ञानात्मक संरचनांच्या स्वरूपाचे व उगमाचे असते व या ज्ञानात्मक संरचना वस्तुतः ज्याला नेहमीच्या भाषिक व्यवहारात व ज्ञानशास्त्रीय परंपरेत " ज्ञान " म्हणतात त्यात समाविष्ट झालेल्या असतात.[८] आपल्या "सामान्य जाणिवेवर आधारलेल्या आकलना" मध्ये जे ज्ञान अंतर्भूत होते त्याच्या बऱ्याच मोठ्या भागाला काही आधार, [तार्किक] समर्थन वा सबळ [तर्कसंगत] कारणे असलेली दिसत नाहीत. भाषिक वाक्प्रयोगांचे (linguistic expressions) काही विशिष्ट गुणधर्म असतात, या [आपल्या] ज्ञानाच्या बाबतीतही हीच परिस्थिती आढळते. तत्त्वतः तीच तत्त्वे अधिक व्यापक पातळीवर लागू पडणे शक्य आहे. "पुंजयामिकीचे आकलन जिच्यामुळे मला होईल अशी एखादी गोळी मला मिळायला हवी", असे एखादा विद्यार्थी म्हणाला तर तो निरर्थक बडबड करतो आहे असे काही मला वाटत नाही; पदार्थविज्ञान जो नेहमीच्या पद्धतीने शिकला आहे त्याची जी स्थिती असेल तीच नेमकी स्थिती गोळी घेतल्यानंतर या विद्यार्थ्याची होणे शक्य आहे (आणि या संदर्भात [तर्कसंगत] "आधार" इत्यादी अप्रस्तुत ठरू शकतील). नेहमीच्या पद्धतीने पदार्थविज्ञान शिकणारा आणि गोळी घेणारा विद्यार्थी या दोघांनाही पुंजयामिकीचे ज्ञान आहे, असे म्हणणे या संदर्भात उचित ठरेल, असे वाटते. या [गोळी घेणाऱ्या विद्यार्थ्याच्या] उदाहरणापेक्षा अधिक व्यामिश्र स्वरूपाच्या एखाद्या उदाहरणाची कल्पना करता येणे शक्य आहे, व तशा उदाहरणाच्या बाबतीत काही एक समर्थन दिल्याखेरीज असे ज्ञान त्या ठिकाणी झालेले आहे असे म्हणणे असमर्थनीय ठरूही शकेल; परंतु ही बाब अगदी वेगळी झाली.

"जन्मजात ज्ञाना"च्या [संकल्पने-] विरुद्ध एक ठराविकपणे केला जाणारा युक्तिवाद रॉय एज्ली यांनी केलेला आढळतो. तो पुढीलप्रमाणे : एखाद्या व्यक्तीची एखादी धारणा – उदाहरणार्थ, उद्या हिमवृष्टी होणार आहे– जर ज्ञान म्हणवून घ्यायला पात्र ठरायची असेल तर "तशी ठाम धारणा असण्यामागे सबळ अशी कारणे असायला हवीत" ("उद्या हिमवृष्टी होईल असे मानण्यासाठी सबळ कारण असली" तरी तेवढे पुरेसे नाही); आणि "आपल्यापाशी काही एक जन्मजात ज्ञान असते तरीही... अट ते पूर्ण करू शकले नसते, कारण या अटीमधून असे निष्पन्न होते की या आदर्श / नमुनेदार उदाहरणातील (paradigm case) ज्ञान हे शिकून प्राप्त झालेले (learned) असते किंवा शोधून काढलेले (discovered)असते किंवा अनुमानित (inferred) असते."[९] आपण वर ज्या ज्ञानाच्या उदाहरणांची चर्चा केली आहे ती सर्व उदाहरणे या अटीच्या मर्यादेच्या बाहेर पडणारी आहेत. अन्वस्तीय भ्रमणात (parabolic motion) असणारी व पडद्यामागे जाणारी एखादी वस्तू एखाद्या विशिष्ट बिंदूपाशी पुन्हा अवतीर्ण होईल, हे [ज्ञान] मुलाला शिकून प्राप्त झालेले असण्याची, वा त्याने शोधून काढलेले असण्याची, वा अनुमानाने मिळवण्याची काहीच आवश्यकता नाही (किंबहुना त्याने ते यापैकी कोणत्याच प्रकारे मिळविलेले नसूही शकेल); त्याचप्रमाणे तशी ठाम धारणा असण्यासाठी काही सबळ कारणे त्याच्यापाशी असण्याचीही काही गरज नाही; मात्र जगाविषयी त्याला काही ज्ञान आहे असे म्हणता यायला हवे असेल तर ती अन्वस्तीय भ्रमणातील वस्तू पडद्यामागून येऊन विशिष्ट बिंदूपाशी पुन्हा अवतीर्ण होईल, हे त्याला निश्चित माहिती असेल. इतर उदाहरणांच्या बाबतीतही, मग ती पूर्णपणे मानीव स्वरूपाची असोत वा वास्तवात शक्य असणारी असोत, हीच गोष्ट खरी आहे. ज्या ठिकाणी कळीच्या स्फुल्लिंगाच्या स्वरूपातील अनुभव (triggering experience) असेल तेथेही हा अनुभव [त्या ज्ञानाची] "सबळ कारणे" पुरवतो असे काही सार्थपणे म्हणता येणार नाही.

एज्ली यांचा युक्तिवाद पुढीलप्रमाणे आहे : भाषा शिकणारे मूल जर वैज्ञानिक असते तर "स्वतःला मिळणाऱ्या ज्ञानाविषयीच्या दाव्याच्या समर्थनार्थ" त्याने जो अनुभव घेतला तो पुरावा म्हणून सादर केला असता.[१०] परंतु पुरावा व ज्ञान यांच्यामधील हा संबंध समर्थन या अर्थाने घेतला तर या संकल्पनेकडून असलेल्या अपेक्षांचा बोजा तिला अजिबात पेलवणार नाही. [खरे म्हणजे, अनुभवजन्य पुरावा व प्राप्त होणारे ज्ञान यांमधील] हा संबंध ही एक पूर्णतः यादृच्छिक व आश्रयी (contingent) गोष्ट आहे; जन्मजात ज्ञानावर ती अवलंबून असते. "The

candidates wanted me to vote for each other" हे वाक्य "each wanted me to vote for the other" या अर्थाने सुरचित नाही, हे ज्ञान एखाद्या लहान मुलाला होण्यासाठी "each other" हा वाक्-प्रयोग परस्परसंबंधवाचक (reciprocal) आहे ("अपारदर्शकत्वा"च्या तत्त्वानुसार) इतका पुरावा पुरेसा आहे, असे समजा. "each other" हा परस्परसंबंधवाचक वाक्-प्रयोग आहे, असे म्हटल्याने "**कशाचे तरी ज्ञान**" (khowledge that) या प्रकाराच्या या उदाहरणाचे शब्दशः "समर्थन" होते. असे मानणे म्हणजे समर्थन या संकल्पनेला पूर्णतः शबलित करणे होय; अपारदर्शकत्वाचे तत्त्व ज्याच्यापाशी नाही अशा एखाद्या मंगळग्रहवासी व्यक्तीच्या बाबतीत आपल्याला असे म्हणावे लागेल की वरील वाक्य "each wanted me to vote for the other" या अर्थाने सुरचित आहेच आहे असे नेमके उलटे ज्ञान त्याला असूनही नेमक्या त्याच पुराव्याने त्याचे समर्थन होते. खरे तर येथे समर्थन ही संकल्पनाच गायब झाली आहे. एखादी वस्तू पडद्यामागून एका विशिष्ट बिंदूपाशी पुन्हा अवतीर्ण होईल याचे ज्ञान, किंवा कडयावरून पुढे पाऊल टाकले तर आपण कोसळू याचे ज्ञान, किंवा याच प्रकारची "**कशाचे तरी ज्ञान**"ची इतर उदाहरणे, यांच्या बाबतीत हे सर्व विवेचन लागू पडते.

एज्ली यांच्या नमुन्याच्या उदाहरणाचे– हिमवृष्टी होणार याच्या ज्ञानाचे– काय करायचे? असे समजा की येथे एक वास्तव तत्त्व 'त' कार्यान्वित झालेले आहे : वातावरणाची काही विशिष्ट स्थिती असली (भरलेले आकाश, वेगाने उतरणारे तपमान, इ.) की हिमवृष्टी निश्चित होणार. आता $क्ष_०$, $क्ष_१$, $क्ष_२$ ... अशी व्यक्तींची एक मालिका घ्या. '$क्ष_इ$' ही व्यक्ती अशी असेल की 'इ' इतक्या वेळा त्या वस्तुस्थितीचे निरीक्षण झाले की जन्मजात [ज्ञानात्मक] घडणीमुळे '$क्ष_इ$' या व्यक्तीला अशी ज्ञानात्मक स्थिती प्राप्त होते की जिच्यात 'त' या तत्त्वाचा समावेश आहे. तेव्हा '$क्ष_०$' या व्यक्तीसाठी 'त' हे तत्त्व जन्मजातपणेच प्राप्त झालेले आहे; इतर व्यक्तींच्या बाबतीत थोडयाफार अनुभवानंतर ते कार्यान्वित होते. आता असे समजा की आणखी एक 'य' ही व्यक्ती आहे; या व्यक्तीला 'त' हे तत्त्व

प्राप्त होते ते स्फुल्लिंगरूप अनुभवानंतर– उदाहरणार्थ, पडलेल्या हिमाचे निरीक्षण केल्यावर, किंवा एखादी "हिम-गोळी" घेतल्यावर. आता या सर्वांपैकी प्रत्येक व्यक्तीच्या बाबतीत आपण असे म्हणू शकतो की हिमवृष्टी होणार आहे अशी ठाम धारणा बाळगण्यासाठी वातावरणाच्या स्थितीचे निरीक्षण हे सबळ कारणे पुरविते; एज्ली यांच्या नमुन्यानुसार, ही प्रत्येक व्यक्ती हिमवृष्टी होणार आहे असे अनुमान काढण्याकरिता 'त' या तत्त्वाचा वापर करते. परंतु हिमवृष्टी होणार आहे याचे ज्ञान प्राप्त करून घेण्यासाठी प्रत्येक व्यक्ती हे जे 'त' तत्त्व वापरते त्या तत्त्वाचे ज्ञान फक्त काही व्यक्तींनाच आहे; या व्यक्ती म्हणजे '$क्ष_इ$' होत व येथे 'इ' चे मूल्य पुरेसे मोठे असायला हवे. याउलट, सर्व व्यक्ती 'प' हे तत्त्व "जाणतात" (cognize) असे मी मागे दिलेल्या ["जाणणे"च्या] व्याख्येनुसार म्हणता येईल. 'त' या तत्त्वाचे ज्ञान नाही असे ज्या व्यक्तीबद्दल ठामपणे म्हटले जाते तीच व्यक्ती आपल्याला असे सांगू शकेल की हिमवृष्टी होणार आहे हे अनुमान तिने 'त'च्या आधारेच काढलेले आहे, म्हणजेच हिमवृष्टी होणार आहे. या ज्ञानाचा आधार 'त' या तत्त्वानेच पुरवलेला आहे ही व्यक्ती आणखी असेही सांगू शकेल की आपल्या स्वतःच्या अनुभवाच्या पलीकडे जाणाऱ्या उदाहरणांच्या बाबतीत 'त' या तत्त्वाची पूर्वी यशस्वी अशी उपयोजने झालेली आहेत व ही यशस्वी उपयोजने हीच या तत्त्वाचा पायाभूत आधार आहेत; परंतु 'त' या तत्त्वाबद्दल ठाम धारणा बाळगण्यासाठी **त्याच्यापाशी** असणारी ही काही कारणे नव्हेत, ते 'त' या तत्त्वाचे ज्ञान त्याला नाही [असेच म्हणावे लागते]. $क्ष_०$, य किंवा $क्ष_इ$ जिथे 'इ' चे मूल्य कमी आहे, या व्यक्तींना 'त' या तत्त्वाचे ज्ञान आहे की नाही हे मला ठरवता येणे शक्य वाटत नाही कारण त्या बाबतीतले माझे अंतर्ज्ञान (intuition) फार अनिश्चित स्वरूपाचे आहे. ज्ञानाची आधी चर्चिलेली अन्य उदाहरणे विचारात घेतली तर त्यावरून मी असे म्हणेन की आपण ज्याला "ज्ञान" म्हणतो त्याचा उगम व त्याचे स्वरूप यांच्या स्वरूपाचा अभ्यास करण्यासाठी एक सुसंगत व उपयुक्त संकल्पनेची आवश्यकता आहे

व या संकल्पनेत "जाणणे" (cognize) या प्रक्रियेच्या गुणधर्मांचा अंतर्भाव सातत्याने व्हायला हवा : म्हणजे असे की त्या व्यक्तीला 'त' या तत्त्वाचे ज्ञान (कदाचित अस्फुट स्वरूपात) आहे [असे म्हणता येईल]. आणखी असे की "जाणणे" (conize) व "ज्ञान असणे" (know) यांचा अर्थ एकच आहे असे म्हटल्यामुळे सर्वसामान्य [भाषिक] उपयोगापासून आपण फार दूर जातो आहोत, हे काही खरे नव्हे (– ही गोष्ट या संदर्भात फार महत्त्वाची आहे, असेही नव्हे). काही असले तरी सर्वसामान्य [भाषिक] उपयोगामधून ज्ञानाची एक सुसंगत व महत्त्वाची ठरेल अशी संकल्पना आपल्या हाती लागायला हवी असेल तर "ज्ञान असणे" यापासून ते "जाणणे" येथपर्यंतचा प्रवास, मग तो कितीही छोटा वा मोठा असो, आपण करायला हवा.

एज्ली यांनी ज्या उदाहरणाची चर्चा केली आहे त्याला ते "नमुनेदार उदाहरण" (paradigm case) मानतात, व ते बरोबर आहे असे मला वाटते; परंतु असे असले तरी ते जो मुद्दा सिद्ध करू पाहात आहेत त्या दृष्टीने त्यांचे उदाहरण दिशाभूल करणारे आहे, कारण वस्तुत: 'त' हे तत्त्व जन्मजात प्राप्त झालेले नसून अर्जित केलेले असते ही गोष्ट अगदी उघड आहे (मात्र तत्त्वत: हे उलटही असू शकेल कारण 'त' हे तत्त्व जन्मजात प्राप्त झाले आहे असा एखादा जीव असणे शक्य आहे). एखादी वस्तू पडद्यामागून येऊन एखाद्या विशिष्ट बिंदूपाशी अवतीर्ण होईल, हे बालकाकडे असलेले ज्ञान किंवा भाषिक वाक्प्रयोगांचा काही विशिष्ट गुणधर्म असतो हे ज्ञान, ही काही [ज्ञानाची] कमी नमुनेदार उदाहरणे नव्हेत; या उदाहरणांचा विचार करता असे दिसते की एज्ली यांनी एखादी गोष्ट ज्ञान ठरण्यासाठी ज्या अटी घातलेल्या आहेत त्यांच्याविषयी जबर शंका निर्माण होते, व जन्मजात ज्ञानाच्या विरुद्ध त्यांनी जो युक्तिवाद केलेला आहे तो त्या प्रमाणात शबलित होतो.

एज्ली यांच्या नमुनेदार उदाहरणाप्रमाणे– हिमवृष्टी होणार आहे याचे ज्ञान असणे– इतर उदाहरणांच्या बाबतीतही वस्तुत: (– तत्त्वत: नव्हे –) नेहमीची स्पष्टीकरणे बरीचशी पर्याप्त वाटतात; उदाहरणार्थ, ज्ञान म्हणजे अशी धारणा की "जिच्याबरोबर एक खात्रीची भावना (assurana) असते, व त्यातही एक गर्भितार्थ असा असतो की ही खात्रीची भावना समर्थनीय, रास्त, [तर्काचे] अधिष्ठान असणारी आहे", असे स्पष्टीकरण देकार्तने दिलेले आहे.[११] आणि खरोखरीच यासारख्या उदाहरणांमध्ये ज्ञानाविषयीचे जे दावे केलेले आहेत त्यांना सुस्पष्टपणे पुष्टी द्यायची असेल तर सबळ कारणे असणे, इत्यादी निकष निश्चितच आवश्यक आहेत. कदाचित सर्वसाधारण अव्यंग जीवनाच्या (normal life) दृष्टीने विचार करता ही उदाहरणे सर्वांत महत्त्वाचीही ठरू शकतील. सर्वसाधारण अव्यंग जीवनाच्या दृष्टीने विचार करता भाषेच्या जीवशास्त्रीय दृष्टचा निर्धारित सर्वनिष्ठ अंगाचा शोध घेण्यापेक्षा तिच्या वैचित्र्यदायी गुणधर्मांचा वेध घेणे अधिक महत्त्वाचे ठरते; शब्दकोश तसेच पारंपरिक किंवा अध्यापनलक्ष्यी व्याकरणे यांचा विषय म्हणजे भाषेचे हे वैचित्र्यदायी गुणधर्मच होत. भाषेच्या बाबतीत जी गोष्ट आढळते तीच वर म्हटल्याप्रमाणे ज्ञानाच्या उदाहरणांच्या बाबतीतही लागू पडू शकेल. आपल्याला जी सर्वसामान्य आनुवंशिक देणगी लाभलेली असते तिच्यापासून जे सर्वसामान्य आकलन आपल्याला प्राप्त होत असते ते सर्वसामान्य अव्यंग जीवनात बहुधा गृहीतच धरलेले असते. ज्या ज्ञानप्रकारांच्या दाव्यांसाठी खास समर्थन आवश्यक असते त्यांनाच महत्त्वाचे दावे मानले जाते. मानवी स्वभाव निश्चित करू पाहणारा [म्हणजे त्याचे स्वरूप निश्चित शोधू पाहणारा] वैज्ञानिक आणि स्वत:चे जीवन जगणाऱ्या इतर व्यक्ती यांची आस्था-क्षेत्रे (concerns) जवळजवळ पूरकच असतात. विशिष्ट उदाहरण घेऊन बोलायचे तर भाषेचे स्वरूप निश्चित शोधू पाहणारा भाषावैज्ञानिक आणि एखादी भाषा शिकू पाहणारी व्यक्ती यांची उद्दिष्टे जवळजवळ पूरकच म्हणायला हवीत. ज्ञान या संकल्पनेच्या बाबतीत बऱ्याच अंशी हीच परिस्थिती आहे : आपल्या ज्ञानाच्या ज्या अंगाचा पायाभूत आधार सुस्पष्टपणे निश्चित करणे वस्तुत: आवश्यक आहे त्या अंगांवर आपण संशोधनामध्ये लक्ष केंद्रित करतो व अत्यंत बारकाईने तो आधार आपल्याला निश्चित करायलाच हवा. परंतु [वेगवेगळ्या] ज्ञानात्मक अवस्था आपण कशा गाठतो व त्यांच्यामध्ये कोणत्या संरचना कार्यान्वित झालेल्या असतात याचे आकलन करून घ्यायचे असेल तर आपल्या जैविक स्वभावाचे अंग असणाऱ्या चौकटीचा, व्यूहरचनांचा व तत्त्वांचाच शोध

आपण अगदी पायाभूत रीतीने घेणे आवश्यक ठरते; आणि अनुभवाधिष्ठित तथ्यांचे ज्ञान हे अनुभवावर आधारलेले असायलाच हवे या आपल्या गृहीतकृत्याचा त्याग करणेही या संदर्भात आवश्यक ठरते.

सारांश, "ज्ञान असणे" (know) ही संज्ञा मी "जाणणे" (cognize) या अर्थानेच पुढेही वापरत राहणार आहे. यामागील माझी धारणा अशी की त्यामुळे "– चे ज्ञान" (knowledge that) वा " – च्या विषयी ज्ञान" (knowledge of) याची आपल्या सर्वांना मान्य असणारी जी कल्पना आहे तिचे स्वरूप व उगम यांच्या अभ्यासासाठी उपयुक्त अशी संकल्पना आपल्या हाती लागेल. "समर्थन", "पायाभूत आधार", "कारणे" इत्यादी संकल्पना घेऊन त्यांना सर्वसाधारणपणे ज्ञानाच्या ("– चे ज्ञान" याचाही अंतर्भाव करून) आवश्यक अटी मानल्याने काही उपयुक्त अर्थ हाती लागतो किंवा काय याविषयी फार शंका वाटते. गेटिएच्या उदाहरणांवरून तर असेही दिसते की ज्ञानाविषयीची योग्य धारणा असण्याच्या पुरेशा अटी म्हणून या संकल्पनांकडे पाहणे, हेही फार शंकास्पद आहे. खरे तर ज्ञान असणेही संकल्पनेचे निदान काही प्रमाणात तरी अगदी वेगळ्या परिभाषेच्या आधारे विश्लेषण करणे आवश्यक आहे; व माझ्या मते ही परिभाषा म्हणजे काही विशिष्ट मानसिक संरचना आपल्याला लाभलेल्या असणे, ही होय.

ज्ञान हे तत्त्वतः जन्मजात असले तरी उत्क्रांतिसंबद्ध इतिहासाद्वारे अनुभव हाच त्याचा पायाभूत आधार असतो, असा युक्तिवाद काही वेळा केला जातो. उदाहरणार्थ, ॲल्विन गोल्डमन यांचे प्रतिपादन पुढीलप्रमाणे आहे : "समर्थन ही ज्ञानाची किमान आवश्यक अट आहे" हे निदान शंकास्पद आहे व कदाचित ते खोटेही असू शकेल.[११] गोल्डमन यांनी मांडलेला ज्ञानाचा कार्यकारणात्मक सिद्धान्त (causal theory) मूलतः बरोबर असूही शकेल; परंतु उत्क्रांतिजन्य अनुयोजनाचा (evolutionary adaptation) यामध्ये काही विशेष सहभाग असला पाहिजे. या त्यांनी घातलेल्या अटीला काही आधार असलेला आढळत नाही. जैविक दृष्ट्या निर्धारित असणारे गुणधर्म हे नेहमीच विशिष्ट [उत्क्रांतिजन्य] निवडीमुळे निर्माण झालेले असतात, अशी अट घालणे वा असे गृहीत धरणे, याला काही आधार दिसत नाही– उदाहरणार्थ, संख्यांच्या व्यवस्थेच्या गुणधर्मांना हाताळण्याची कुवत घ्या. जैविक दृष्ट्या निर्धारित असणारे गुणधर्म हे, उदाहरणार्थ, तंत्रिकागठ्ठीकरण (neuron packing) किंवा नियंत्रण-व्यवस्था (regulatory mechanisms) यांच्याशी संबंधित असणाऱ्या पदार्थवैज्ञानिक नियमांच्या कार्यान्वित होण्यामुळे निर्माण होऊ शकतील; किंवा [उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेत] निवड झालेल्या अन्य गुणधर्मांचे सहचारी / सहगामी (concomitants) म्हणून हे गुणधर्म अवतीर्ण होत असतील, किंवा उत्परिवर्तन (mutation) वा जैविक अभियांत्रिकी (genetic engineering) यांचा परिणाम म्हणून हे गुणधर्म निर्माण होत असतील. दूरच्या भूतकाळात घडून गेलेल्या विशिष्ट स्वरूपाच्या [उत्क्रांतिजन्य] अनुयोजनाच्या उदाहरणांपुरतीच "ज्ञान" ही संज्ञा मर्यादित ठेवणे, यासाठी मला कोणतेच सबळ कारण दिसत नाही. सर्वसामान्य भाषिक वापर म्हणा, ज्ञानशास्त्रीय मीमांसा म्हणा, किंवा ज्ञान व धारणा यांच्याविषयीचा एखादा तत्त्वाधिष्ठित सिद्धान्त म्हणा– यांच्यापैकी कोणतीच गोष्ट या [वर उल्लेखिलेल्या गोल्डमन यांच्या] निष्कर्षाप्रत येण्यासाठी काही आधार पुरवते, असे मला वाटत नाही. माझे मत असे आहे की मनामध्ये प्रतिरूपित झालेल्या ज्ञानात्मक संरचनांच्या परिभाषेत असा एखादा सिद्धान्त बांधायला सबळ कारणे आहेत (अशा प्रतिरूपित ज्ञानात्मक संरचनांची उदाहरणे म्हणजे व्याकरणाचे ज्ञान किंवा अनुभवजन्य विश्वाच्या गुणधर्मांचे ज्ञान); तेव्हा हे जर बरोबर असेल तर या संरचनांचे स्वरूप व उगम निश्चित करणे, हे प्रश्न सिद्धान्तबद्ध न राहता तथ्यविषयक प्रश्न ठरतात. अनुभव किंवा जीवजातिसंबद्ध विकास (phylogenetic development) यांचा काही सहभाग [ज्ञानात्मक संरचनांमध्ये] असतो की नाही हा प्रश्न खुला, तथ्यविषयक (empirical) प्रश्न राहतो [सैद्धान्तिक भूमिका घेऊन तो सुटणारा प्रश्न नव्हे].

भाषा ही आपण केवळ शिकतो असे नव्हे, तर वर्तननियंत्रण (conditioning) व प्रशिक्षण यांद्वारे शिकविलीही जाते, असा युक्तिवाद नेहमी केला जातो. उदाहरणार्थ, स्ट्रॉसन व क्वाइन यांनी या मुद्द्याचा फारच आग्रह धरलेला आहे.[१३] निदान हा प्रश्न तरी तथ्यविषयक प्रश्न मानायला हवा; आणि प्रत्यक्ष तथ्यांवरून असे स्पष्ट दिसते की येथील गृहितकृत्य चुकीचे

अनुक्रमणिका

आहे. काही अभ्यासक असे मान्य करतात की भाषा ही शिकविली जात नाही किंवा "जाणीवपूर्वक शिकली "ही जात नाही; या भूमिकेमुळे वरील दृष्टिकोणाचा काही भाग नाकारला जातो हे खरे, परंतु ही भूमिका माझ्या मते पुरेशी प्रगती करीत नाही. उदाहरणार्थ, मायकल विल्यम्झ यांचे म्हणणे असे आहे की, "संकल्पनात्मक कुवती, विशेषतः भाषेच्या शिकण्यातून प्राप्त होणाऱ्या कुवती" या "जाणीवपूर्वक घेतलेले शिक्षण" वा प्रशिक्षण या प्रक्रियांचेच फलित म्हणूनच संपादन केल्या जातात, ही भूमिका नाकारायला हवी. ते म्हणतात, "या प्रकारच्या अनुभववादाला जन्मजात कल्पनांविषयीचा सिद्धान्त हा काही पर्याय नव्हे; हा पर्याय म्हणजे कदाचित काही चेतकांना इतर चेतकांपेक्षा प्रतिसाद अधिक मिळण्याची जन्मजात प्रवृत्ती (innate predispositions); याविषयीचा सिद्धान्त असू शकेल"; व विल्यम्झ यांच्या मते या दृष्टिकोणावर विट्गनस्टाइन यांचा खूपच प्रभाव आहे.[१४] "जन्मजात कल्पनांविषयीचा सिद्धान्त" म्हणजे त्यांना काय अभिप्रेत आहे, हे त्यांनी स्पष्ट केलेले नाही; इतरत्र मी अशी भूमिका मांडलेली आहे की "जन्मजात कल्पनां"-विषयीच्या परंपरागत सिद्धान्तांमधील लक्षणीय घटक [अधिक] आकलनीय व सूचक स्वरूपात पुनर्प्रस्थापित करता येणे शक्य आहे. परंतु विल्यम्झ यांना रास्त वाटणारा पर्याय पहा. एक म्हणजे, काही विशिष्ट चेतकांना इतर चेतकांपेक्षा अधिक प्रतिसाद देण्याचा जन्मजात कल असतो, हे कोणता तरी अनुभववादी नाकारील का, मग तो कितीही संकुचित अनुभववादी का असेना ? उदाहरणार्थ, रेडिओ लहरींपेक्षा दृश्य कक्षेत असणाऱ्या प्रकाशाला अधिक सहजतेने प्रतिसाद देण्याचा आपला जन्मजात कल नसतो, अशा भूमिकेला कोणी तरी अनुभववादी चिकटून राहिलेला आहे का ? अनुभववादाला पर्याय म्हणून जी भूमिका विल्यम्झ मांडतात तो पर्याय नव्हेच. त्याचप्रमाणे अनुभववादी मनोविज्ञानाची विशिष्ट रूपातील मांडणी नाकारणे म्हणजे जन्मजात प्रवृत्तीविषयी सिद्धान्त मांडण्यापलीकडे फारसे काही नव्हे, अशी आग्रही भूमिकाही विल्यम्झ व इतर अनेक मंडळी घेतात; परंतु या आग्रहामागे काही सबळ कारण दिसत नाही. अर्थात, असा आग्रह धरता येईल; पण देकार्तने मांडलेल्या "जन्मजात कल्पनां" विषयीचा "प्रवृत्तिनिष्ठ" (dispositional) सिद्धान्त या "जन्मजात प्रवृत्ती"च्या संकल्पनेत सामावून घेण्यासाठी तिला खूप ताणली तरच हे शक्य होईल; आणि तसे केले तर या प्रतिपादनात फारसा तथ्यांश उरत नाही.

ज्ञान या संकल्पनेचा अभ्यास करण्यासाठी मी जो मार्ग वर्णन केला आहे त्याच्या विरुद्ध आणखी एक युक्तिवाद नेहमी केला जातो. तो म्हणजे हा मार्ग आपण स्वीकारला तर आपल्याला [ज्ञानाच्या वेगवेगळ्या प्रकारांमध्ये] उदाहरणार्थ, भाषेचे ज्ञान व सायकल कशी चालवावी या [कृतिकौशल्या]चे ज्ञान, यांमध्ये भेद करता येणार नाही. सायकल चालविता येण्यासंबंधी असे म्हणता येईल की सायकलस्वार दोन गोष्टी "जाणतो" (cognizes) : एक म्हणजे "त्याला सांगता येतील असे नियम– पॅडलवर पाय ठेवून ढकलण्याचा जोर लावा– तसेच त्याला सांगता येणार नाहीत असेही नियम– उदा., वक्र रेषेशी जुळवून घेत झुका– हे नियम त्याला सांगता आले नाहीत तरी तो त्यांनुसार कृती करू शकतो. परंतु हा सायकलस्वाराला सायकल चालविण्याचे नियम [जाणतो] असा दावा आपण केल्याने खरे तर फारसा लक्षणीय दावा केल्यासारखे काही होणार नाही."[१५] मी या तऱ्हेच्या आक्षेपांची चर्चा अन्यत्र केलेली आहे, व हे माझ्या मते दिशाभूल झाल्यामुळे निर्माण झालेले आक्षेप कसे आहेत याचेही स्पष्टीकरण दिलेले आहे.[१६] इथे डॉनेलन यांच्या विशिष्ट उदाहरणाची चर्चा करू. आता एक गोष्ट मान्य करायलाच हवी; ती म्हणजे आपल्या "जाणणे" या संकल्पनेमुळे "व्याकरणाचे नियम जाणणे" व सायकलस्वाराचे पॅडल मारण्याविषयीचे वा वक्र रेषेत झुकण्याविषयीचे ज्ञान, यांमध्ये भेद करता येत नसेल तर ती संकल्पना कुचकामी होय; आता या संदर्भात प्रस्तुत ठरणारी तथ्ये कोणती हे मात्र आपण गृहीत धरलेले असेल. परंतु [आपल्या दृष्टीने] प्रस्तुत ठरेल असा भेद करणे खूपच सोपे आहे, असे दिसते. सायकल चालविण्याच्या संदर्भात प्रस्तुत ठरणारे नियम हे मी म्हणतो आहे त्या प्रकारच्या ज्ञानात्मक संरचनांमध्ये प्रतिरूपित होतात, असे मानण्याचे काहीच कारण नाही. उलट, सायकल चालविणे हे एक कृतिकौशल्य (skill) आहे, असे आपण मानतो. उलट, भाषेचे ज्ञान व या ज्ञानाचे

सहगामी ज्ञान (concomitants)– उदाहरणार्थ, परस्परसंबंधी वाक्प्रयोगांमध्ये मी वर सांगितलेले गुणधर्म असतात, हे ज्ञान– हे काही कृतिकौशल्य नव्हे. येथे जे कृतिकौशल्य असेल ते कदाचित एखाद्या प्रतिक्षिप्त क्रिया घडविणाऱ्या व्यवस्थेवर आधारलेले असेल; तसे असेल तर हे कृतिकौशल्य जी व्यक्ती कार्यान्वित करू शकते तिला आपण म्हणतो आहोत त्या अर्थाने एखादी ज्ञानात्मक संरचना चिकटविणे चुकीचे ठरेल. सायकलस्वाराचे उदाहरण या भाषेच्या उदाहरणाच्या अगदी विरुद्ध टोकाचे आहे : सायकलस्वाराची कृती ज्या नियमांनुसार होते त्या नियमांचा अंतर्भाव असणारी एखादी ज्ञानात्मक संरचना त्या सायकलस्वाराला चिकटविल्याने कसलेही स्पष्टीकरण हाती लागणार नाही. परंतु समजा आपली येथे चूक होते आहे, आणि सायकलस्वाराच्या मनामध्ये काही पदार्थवैज्ञानिक तत्त्वे खरोखरीच प्रतिरूपित झालेली असतात व पुढील कृतीचे आयोजन वा संगणन करण्यासाठी या प्रतिरूपित तत्त्वांचा उपयोगही तो करतो. तसे असेल तर मात्र त्याच्यापाशी ज्ञानात्मक संरचना आहे असे आपल्याला **निश्चितच** म्हणायला हवे; तो भाषेचे नियम जसे जाणतो तशीच सायकल चालविण्याची तत्त्वेही जाणतो, असे म्हणणे मग अगदी यथोचित ठरेल. माझ्या मते हा प्रश्न मूलतः तथ्यविषयक प्रश्न आहे.

या प्रश्नाचा अधिक उलगडा करण्यासाठी दोन क्षेपणास्त्र-व्यवस्थांचे उदाहरण घेऊ. चंद्रावर अग्निबाण सोडण्याच्या हेतूने दोहोंची रचना केलेली आहे. या व्यवस्थांपैकी एक बी. एफ. स्किनर यांनी मागे एकदा आखलेल्या योजनेनुसार चालते : या व्यवस्थेत अनेक कबुतरे आहेत; अगदी समोर जे काही येते ते दाखविणारा एक पडदा त्यांच्या समोर आहे; अग्निबाण मार्गच्युत झाला की [बटणावर] चोच मारून त्याला योग्य मार्गावर आणण्याचे प्रशिक्षण या कबुतरांना दिलेले आहे; त्यांच्या चोच मारण्यामुळे पडद्यावरील चंद्राची प्रतिमा संकेंद्रित अवस्थेत (focused position) सातत्याने ठेवली जाते. याच्या विरुद्ध प्रकारची दुसरी व्यवस्था पहा : अवकाशीय वस्तूंच्या गतिभ्रमणांविषयीचा एक सुव्यक्त सिद्धान्त, तसेच या वस्तूंचे स्थान व वेग (velocity) यांविषयीची माहिती या व्यवस्थेत सामावलेली आहे, व या अंतर्गत सिद्धान्ताच्या साहाय्याने ही व्यवस्था मोजमापे घेऊन संगणने (computations) करते व भ्रमणात असतानाच स्वतःचा मार्ग [स्वतःच] नियंत्रित करीत राहते. कबुतरांनी नियंत्रित केलेली सेवक-यंत्रणा (servomechanism) ज्या ठिकाणी पोहोचते नेमक्या त्याच बिंदूपाशी हा दुसरा अग्निबाणही जाऊन पोहोचेल; परंतु त्यांच्या [मार्गक्रमणाच्या] पद्धती वेगळ्या असतील. केवळ [या दोन यंत्रणांच्या] वर्तनाचा शोध घेतला तर आपल्याला कदाचित काहीच गवसणार नाही. या दोन यंत्रणांचा वेगळेपणा उमजायला हवा असेल तर थोडे अधिक खोलात जाऊन शोध घ्यायला हवा. दुसऱ्या यंत्रणेचा असा शोध घेता आपल्याला असे आढळू शकेल की "मानसिक स्थिती" म्हणता येईल असा काही तरी गुणधर्म या यंत्रणेत आहे, असे आपण म्हणू शकू; परंतु पहिल्या यंत्रणेच्या बाबतीत तसे म्हणता येणार नाही. म्हणजे असे की असा सखोल शोध घेतल्याने कदाचित अपरिचित अशा यंत्रणांचे अमूर्त पातळीवर गुणधर्म निश्चित करणे आपल्याला शक्य होईल; हे करीत असताना काही विषिष्ट तत्त्वे जाणणारी (cognizing) व ही तत्त्वे व काही विशिष्ट प्रतिरूपे यांचा उपयोग करून संगणन करणारी एक व्यवस्था अमूर्त पातळीवर आपण गृहीत धरू शकतो. पहिल्या यंत्रणेच्या बाबतीत अशा प्रकारचे वर्णन देणे हे तथ्य दृष्ट्या चुकीचे ठरेल. एका महत्त्वपूर्ण भेदरेषेच्या दोन विरुद्ध बाजूंना पडणारी ही दोन उदाहरणे आहेत, असे मला वाटते; आणि दुसऱ्या यंत्रणेच्या बाबतीत– म्हणजे जाणणाऱ्या क्षेपणास्त्राच्या बाबतीत– मानवी ज्ञानामध्ये आढळणारे काही गुणधर्म येथेही आढळतात [असे म्हणायला हवे]. अर्थात [मानवी ज्ञानात असणारे] काही मूलभूत गुणधर्म या यंत्रणेत आढळत नाहीत, हेही खरे; उदाहरणार्थ, ही यंत्रणा समस्यापूर्ती–कृति–लक्ष्यी (task-oriented) असते, तर भाषेचे ज्ञान तसे नसते.

इतक्या सहजपणे ज्यांच्यामध्ये भेद करता येणार नाही अशी उदाहरणे अर्थातच आपल्याला निःसंशय रचता येतील. या तऱ्हेची [बौद्धिक] कसरत महत्त्वाचीही ठरू शकेल, कारण आपण या चर्चेत ज्याला ज्ञान (जाणणे) म्हणतो आहोत त्यापेक्षा कृतिकौशल्य व कुवत या गोष्टी भिन्न ठरतात त्या नेमक्या कोणत्या गुणधर्मांमुळे, याविषयीच्या आपल्या आकलनात

त्यामुळे भर पडू शकेल. परंतु या विषयावरील लेखनात आताच उल्लेखिलेल्या स्वरूपाची अनेक उदाहरणे चर्चिलेली आढळतात; ती या संदर्भात फारशी उपयुक्त नाहीत कारण त्यांची हाताळणी अतिसुलभतेने केली जाते, असे मला वाटते. त्याचप्रमाणे मी जो मार्ग स्वीकारला आहे त्यामध्ये या उदाहरणांमुळे काही व्यत्यय येतो, असेही मला वाटत नाही. भाषेचा अभ्यास करताना, आणि अधिक व्यापक पातळीवर गेल्यास ज्ञानाचा अभ्यास करताना, भौतिक विज्ञानांमध्ये रूढ झालेली "वास्तववादी" गृहीतकृत्ये आपण स्वीकारली तर ते वैध ठरेल का, हा प्रश्न आपल्या या चर्चेमध्ये एक सतत येणारे विषयसूत्र बनून राहिलेला आहे. मी जे प्रश्न उपस्थित करतो आहे ते तथ्याविषयीचे (खूपसे अंधूक स्वरूपाचे) प्रश्न आहेत, असे मी गृहीत धरून चाललेलो आहे. उदाहरणार्थ, व्याकरणाचे ज्ञान हे मनामध्ये प्रतिरूपित होते की नाही, आणि होत असेल तर ते मी सुचवितो आहे त्याप्रमाणे होते की इतर काही प्रकारे होते, हा एक तथ्याविषयीचा प्रश्न आहे. या तऱ्हेचे [व्याकरणाचे] ज्ञान काही एक प्रकारच्या शिकण्यातून मिळते, की वेगवेगळ्या चेतकांना मिळणाऱ्या विभिन्न स्वरूपाच्या प्रतिक्रियांतून मिळते, की इतर काही प्रकारे मिळते, म्हणजे कदाचित अनुभवाचा अंशत: रूपदायक आणि अंशतः स्फुल्लिंगस्वरूप असा परिणाम घडून जैविक कार्यक्रमाचा एक अत्यंत गुंतागुंतीचा पट उलगडत गेल्यामुळे मिळते, हा प्रश्न तथ्याविषयीचा प्रश्न आहे. हे माझ्यासमोरचे टंकलेखनाचे यंत्र एकाएकी उडून जाणार नाही हे मला असलेले ज्ञान हे तत्सम इतर वस्तूंच्या अनुभवावर आधारलेले आहे, असे मानायचे की जिला मानवाच्या जैविक देणगीमध्ये पाळेमुळे आहेत अशा संकल्पनात्मक व्यवस्थेमधून प्रामुख्याने हे ज्ञान मला मिळत असते आणि अनुभवामुळे ते थोडेसे अधिक ताशीव होऊन त्यात थोडेफार बदल फक्त होतात, असा अगदी वेगळा अभ्युपगम मांडून त्यात पुढे अनेक प्रकारच्या सुधारणा शक्य आहेत असे मानायचे, हासुद्धा प्रश्न तथ्याविषयीचा प्रश्न आहे. हे सारे प्रश्न तथ्याविषयीचे प्रश्न आहेत असे मी मानतो आहे, कारण त्यामुळे या प्रश्नांचा अधिक उलगडा करून घेताना वा त्यांची उकल करताना पुराव्याचे नेमके कोणते प्रकार प्रस्तुत ठरतील हे आपण आधीच ठरवून टाकू शकणार नाही. हे प्रश्न अनुभवनिष्ठ आहेत असे मानणे बरोबर आहे का ?

भौतिक विज्ञानांमध्ये जेव्हा एखादा सिद्धान्त एखाद्या विशिष्ट आदर्शीकृत लघुक्षेत्रामध्ये वापरण्यासाठी तयार केला जातो तेव्हा तो सिद्धान्त अचूक आहे का असा प्रश्न आपण विचारतो आणि वेगवेगळ्या प्रकारे या प्रश्नाची उकल करण्याचा प्रयत्न करतो. आपला सिद्धान्त बहुधा चुकीचा असण्याचा संभव आहे, ही शक्यता आपण अर्थातच गृहीत धरत असतोच; आणि तो सिद्धान्त जर सत्याच्या दिशेने आपल्याला घेऊन जाणारा असलाच तरीसुद्धा तरी अमूर्तीकरणाची एक सुयोग्य अशी पातळी कल्पून त्या पातळीवरून विचार करता या जगताचे वास्तव म्हटले जाणारे जे गुणधर्म आहेत त्यांचे त्या विशिष्ट पातळीवर वर्णन करणे, एवढ्यापुरताच तो मर्यादित असतो. थोडक्यात, मनोविज्ञानात "कार्यलक्ष्यवादी" (functionalist) सिद्धान्त म्हणविले जाणारे जे सिद्धान्त आहेत त्यांचे काही गुणधर्म या सिद्धान्तामध्ये आढळतात. आपण जेव्हा एखादा सिद्धान्त खरा/सत्य/अचूक आहे असे म्हणतो तेव्हा त्याचा नेमका अर्थ काय होतो, याविषयी प्रश्नांचा एक नेहमीचा गुंता येथेही आहेच : सैद्धान्तिक घटकांचे, तत्त्वांचे, अमूर्तीकरणांचे नेमके स्थान काय ?; [वैज्ञानिक] प्रयोगाच्या माध्यमाद्वारे किंवा आपल्या संवेदनात्मक व ज्ञानात्मक शक्तींच्या माध्यमाद्वारे तथ्यांचे पुनर्घटन कसे करण्यात आलेले आहे ? मला सध्या या प्रश्नांशी कर्तव्य नाही; या प्रश्नांच्या पलीकडे जाऊन आपण मनोविज्ञानाकडे वळतो त्या वेळी जे आणखी काही खास स्वरूपाचे प्रश्न उपस्थित होतात असे जे मानले जाते त्यावर माझा रोख आहे.

शरीरविज्ञान आणि मनोविज्ञान यांच्यामधील सीमारेषेवर कोठे तरी हे प्रश्न उपस्थित होतात, असे मानता येईल. पुन्हा दृष्टीविषयक संशोधनाचेच उदाहरण घेऊ. काही विशिष्ट पेशींना मिळणाऱ्या संवेदना या विशिष्ट दिशेला कल असणाऱ्या रेषांपुरत्याच मर्यादित असतात, असा निष्कर्ष एखाद्या प्रयोगमालिकेतून हाती लागला, असे समजू. या बाबतीत काही विशेष समस्या [त्यामुळे] निर्माण झाली आहे असे [या संशोधनामध्ये] मानले जाणार नाही. मात्र [येथेही] पुराव्याने निष्कर्षाची पूर्णनिश्चिती झालेली नाही; तसेच ती पेशी तिच्या मूर्त परिसरामधून

वेगळी काढलेली आहे; आणि ही पेशी जे कार्य करते असे म्हटले जाते ते कार्य कोणत्या यंत्रणांमुळे घडून येते याविषयी (या पातळीवर) काहीही स्पष्टीकरण दिलेले नाही; प्रयोग करताना निर्माण केलेली [प्रयोगशाळेतील कृत्रिम] परिस्थिती व प्रयोगाची उपकरणे यांच्याद्वारे एक अत्यंत आदर्शीकृत असे वातावरण निर्माण करून त्यातूनच येथील निष्कर्ष काढलेले आहेत; वगैरे-वगैरे. आता पुढे असे समजा की वस्तूंची [दृश्य] ओळख पटण्यासाठी काडीरूप आकृत्यांच्या किंवा भौमितीय रचनांच्या आधारे त्या वस्तूंचे विश्लेषण करावे लागते, असा अभ्युपगम या संदर्भात मांडला; मात्र अशा प्रकारचे विश्लेषण ज्या मज्जापेशीय यंत्रणांच्या आधारे केले जाऊ शकेल त्यांच्याविषयी काहीही स्पष्टीकरण न देता वा काहीही ठाऊक नसताना हा अभ्युपगम मांडलेला आहे, असे समजा. आता येथे मेंदूच्या भौतिक व रासायनिक गुणधर्मांपासून दूर जाऊन [व्याकरणिक सिद्धान्ता-पेक्षाही] अधिक अमूर्त पातळीवर सिद्धान्त मांडला जात आहे, ही वस्तुस्थिती सोडली तर येथील परिस्थिती [व्याकरणविषयक सिद्धान्तनापेक्षा] मूलभूतपणे वेगळी ठरते का ? ती वेगळी ठरते असे मानायला काही स्पष्ट आधार येथे नाही. म्हणजेच, याही बाबतीमध्ये [म्हणजेच दृष्टीविषयक संशोधनाच्याही बाबतीमध्ये] हा विशिष्ट सिद्धान्त अचूक आहे असे गृहीत धरून नंतर त्याची सत्यासत्यता पडताळून पाहण्यासाठी पुरावा गोळा करणे, या सिद्धान्ताला एक तर खोटे ठरविणे वा त्याला अधिक धारदार बनविणे, या सिद्धान्तामध्ये ज्या यंत्रणांची व त्यांच्या विशिष्ट गुणधर्मांची [केवळ] कल्पना केलेली असते त्यांचा पुढे शोध घेत जाणे, वगैरे [संशोधनात्मक प्रक्रिया] पुढे चालू न ठेवायला कोणतेही सबळ कारण येथे नाही.

अनेक मंडळींना जो प्रश्न अधिक अडचणीचा वाटलेला आहे, त्याच्याकडे आता आपण वळू. उदाहरणादाखल म्हणून आपण आधी काही तथ्ये उल्लेखिलेली आहेत त्यांचे स्पष्टीकरण देण्यासाठी काही [व्याकरणिक] घटकांचे अस्तित्व अमूर्त पातळीवर गृहीत धरण्यात आलेले आहे, त्यांचा येथे विचार करू; हे घटक म्हणजे स्थानान्तराचा नियम, अपारदर्शकत्व आणि स्थानीयता ही तत्त्वे; गृहीत धरलेली प्रतिरूपे इत्यादी होत. आपण आता पुढील गोष्टी गृहीत धरू : या सर्व नियमांची व तत्त्वांची मांडणी आपल्याला हवी तेवढ्या नेमकेपणे करता येते आणि वर उल्लेखिलेल्या तथ्यांचे स्पष्टीकरण एका बऱ्याच मोठ्या आवाकाच्या क्षेत्रामध्ये देण्यामध्ये या तत्त्वांमधून सिद्ध झालेल्या सिद्धान्तचौकटीला फार उच्च दर्जाचे यश मिळालेले आहे. याशिवाय आपण असेही मानू की या संरचनात्मक चौकटीचे घटक वा ती चौकट बांधण्यासाठी आवश्यक असणाऱ्या अटी या जन्मजात असतात असे गृहीत धरले की लहान मुलांना थोडीशीच माहिती [अनुभवातून] मिळाली – उदाहरणार्थ, "each other" हे झाडाचे नाव नसून तो परस्परसंबंधवाचक वाक्प्रयोग आहे, ही माहिती मिळाली – की तिच्या आधारे वर उल्लेखिलेले निष्कर्ष मुले स्वतःच कसे काय काढू शकतात, याचे स्पष्टीकरणही या अभ्युपगमामधून मिळू शकते. आता, अशा प्रकारे रचलेला विशिष्ट [भाषेच्या] व्याकरणाचा हा सिद्धान्त भाषा संपादनाच्या प्रक्रियेतील स्थिर अवस्थेचे अचूक स्पष्टीकरण देतो असे मानण्याचा अधिकार आपल्याला आहे की नाही ? तसेच सर्वनिष्ठ व्याकरणाचा हा सिद्धान्त संपूर्ण मानवजातीला समान असणाऱ्या प्रारंभिक अवस्थेचे अचूक स्पष्टीकरण देतो असेही मानण्याचा अधिकार आपल्याला आहे की नाही ? कारण या दोन्ही गोष्टी मान्य केल्याखेरीज हे सिद्धान्त पडताळून पाहणे, त्यांना अधिकाधिक अचूक बनविणे आणि त्यांच्या क्षेत्रमर्यादा वाढवीत नेणे, त्यांनी निश्चित केलेले गुणधर्म ज्यांच्यामध्ये आहेत अशा यंत्रणांचा शोध घेणे, यांसारख्या प्रक्रिया शक्यच होणार नाहीत. [वर उल्लेखिलेल्या सिद्धान्तांना स्पष्टीकरणात्मक सिद्धान्त म्हणून मान्यता देण्याच्या] या पायरीवरच आपण आधी पाहिल्याप्रमाणे अनेक प्रकारच्या शंका-कुशंका निर्माण होतात. ही पायरी अप्रस्तुत असून तिच्यासाठी काही वेगळा पुरावा आवश्यक आहे, असेच बहुधा मानले जाते; किंवा येथे वास्तवाविषयी काही मूलभूत प्रश्न उपस्थित झालेला आहे असे मान्यच केले जाणार नाही (उदाहरणार्थ, "संदिग्धते"च्या [वा "अनिर्धारणक्षमते" च्या (indeterminacy)] तत्त्वाचा पुरस्कार करणाऱ्यांची भूमिका अशीच असेल). नेहमीच्या सर्वमान्य स्वरूपाच्या वैज्ञानिक कार्यपद्धतींमध्ये अनेक खाचखळगे आणि धूसर क्षेत्रे असतातच; परंतु या कार्यपद्धतींचा [भाषिक संशोधना-

मध्ये] आपण त्याग करायला हवा, असे म्हणण्या-इतक्या कोणत्या मर्यादांचे उल्लंघन आपण केलेले आहे, हा खरा प्रश्न आहे.

व्याकरणविषयक वा सर्वनिष्ठ व्याकरणविषयक सिद्धान्तांचे स्पृहणीय असे गुणविशेष काही असोत, परंतु "मानसिक वास्तव" नावाचा एक गूढ असा गुणधर्म काही त्यांच्यात सापडत नाही असे बऱ्याचदा म्हटले जाते. हा गुणधर्म नेमका आहे तरी काय ? "प्राकृतिक वास्तवता" (physical reality) या मानदंडाच्या आधारे त्याचा अर्थ लावला जावा अशी अपेक्षा बहुधा असावी. "प्राकृतिक वास्तव" या संकल्पनेला आधिभौतिक तत्त्वमीमांसा (metaphysics) आणि ज्ञानमीमांसा या क्षेत्रांमध्ये काही एक स्थान आहे, परंतु मनोविज्ञान या क्षेत्रामध्ये उद्भवणाऱ्या काही नव्या आणि खास [त्याच क्षेत्राशी निगडित] अशा प्रश्नांमध्ये मला स्वारस्य असल्याने या क्षेत्रांना मी येथे बाजूला सारणार आहे. आता प्रश्न असा की, "एका विशिष्ट क्षेत्रमर्यादितील [वा लघुक्षेत्रातील (domain)] सत्य" यापेक्षा वेगळा असा काही अर्थ "मानसिक वास्तवता" या संकल्पनेला आहे का ?

या वर उल्लेखिलेल्या दोन गोष्टींमध्ये [म्हणजे "संशोधनाच्या एका विशिष्ट क्षेत्रमर्यादितील सत्य" आणि "मानसिक वास्तवता" या दोन गोष्टींमध्ये] काही भेद खरोखर आहे किंवा काय, याविषयी मी साशंक आहे, ही गोष्ट सतत उघड झालेली आहेच. आपण ज्या वर्णनात्मक पातळीवर संशोधनकार्य करीत आहोत त्या पातळीवर आपले सिद्धान्त तात्पुरते का होईना पण खरे आहेत असे मानून त्यांना अधिकाधिक अचूक बनविणे, त्यांचे मूल्यमापन करणे, वर्णनाच्या इतर पातळ्यांशी त्यांचा संबंध जोडणे, आणि या सिद्धान्तांमध्ये वर्णिलेले गुणधर्म असणाऱ्या मज्जापेशीय व जीवरासायनिक यंत्रणा आपल्याला अखेरीस सापडतील अशी आशा बाळगणे, या प्रकारची संशोधन-प्रक्रिया त्याज्य ठरविण्याचे मला तरी काहीच कारण दिसत नाही. वर उल्लेखिलेला प्रश्न हा खराखुरा प्रश्न असलाच तर तो नेमका उद्भवला कसा याचा शोध घेतल्यास आपल्याला या प्रश्नासंबंधी काही मर्मदृष्टी मिळू शकेल.

या संदर्भात "मानसिक वास्तवता" या संकल्पनेची मला माहिती असणारी पहिली चर्चा एडवर्ड सपीर याच्या "स्वनिमाची मानसिक वास्तवता" या विषयावरील नमुनेदार ठरलेल्या निबंधामध्ये आलेली आहे.[१७] सपीरच्या युक्तिवादाची आपण पुढीलप्रमाणे पुनर्मांडणी करू शकतो; ही मांडणी सपीरच्या स्वतःच्या भूमिकेमधून पाहता काहीशी अन्यायकारक असली तरी नंतर त्याच्या लेखनाचा जो अर्थ लावला गेलेला आहे त्याच्याशी जुळणारीच आहे. "भाषिक पुरावा" असे ज्याला अनेकदा म्हणण्यात येते त्याचा प्रथम विचार करून सपीरने एका विशिष्ट भाषेसाठी म्हणून स्वनिम-विश्लेषणाची एक पद्धत विकसित केली : भाषिक प्रदत्त पुराव्याचे एक पटणारे स्पष्टीकरण देऊ करणारे नियम आणि अंतःस्तरीय प्रतिरूपे यांची एक अमूर्त अशी ही व्यवस्था होती. "भाषिक पुराव्या"च्या क्षेत्रमर्यादेपुरता विचार करता हे स्वनिमविश्लेषण अनुभवजन्य ज्ञानाच्या दृष्टीने (empirically) चुकीचे नव्हते. ज्या भाषेचे विश्लेषण म्हणून ते दिले गेले होते त्या भाषेचा विचार करता या विश्लेषणाला थोडीफार भाकितक्षमता होती (उदाहरणार्थ, तोवर ज्या रूपांचे विश्लेषण झालेले नव्हते अशा रूपांच्या बाबतीत [हे विश्लेषण भाकिते करू शकत होते]), आणि या विश्लेषणाला अनुभव-जन्य ज्ञानाचा एक अप्रत्यक्ष आशयही होता, कारण ते ज्या तत्त्वांवर आधारलेले होते ती तत्त्वे कितपत वैध आहेत हे अन्य भाषांच्या बाबतीत त्यांचा प्रयोग करून वा भाषिक परिवर्तनाच्या अभ्यासात त्यांचे उपयोजन करून, वा तत्सम काही मार्गांनी पडताळून पाहता येत होते. आपल्या परिभाषेत बोलायचे तर सपीरची स्वनिमविश्लेषणाची तत्त्वे ही सर्वनिष्ठ व्याकरणाचे उपघटक मानता येतील, आणि तसे मानले की मग आपल्याला असे विचारता येईल की प्रत्येक भाषेला ही तत्त्वे लावली असता त्या त्या भाषेच्या स्वनात्मक संरचनेचे सर्वोत्कृष्ट स्पष्टीकरण मिळते का, त्यांच्या आधाराने [भाषिक संरचनेविषयी] योग्य ते भाकित-स्वरूपी निष्कर्ष काढता येतात का, त्यांच्यामधून सर्वाधिक व्यापक स्वरूपाची स्पष्टीकरणात्मक तत्त्वे मिळतात का, इत्यादी. येथवर विचार करता, सपीर जे करत होता ते प्रमाण भाषाविज्ञानच होते, मात्र त्यातील मूळ सिद्धान्त-कल्पना नेहमीपेक्षा खूपच अधिक नेमकेपणे मांडलेली होती.

परंतु यानंतर मात्र सपीर एक नवाच प्रश्न

अनुक्रमणिका

उपस्थित करतो : त्याने जे स्वनिम म्हणून कल्पिले होते त्यांना "मानसिक वास्तवता" आहे का ? या प्रश्नाचे उत्तर देण्यासाठी तो अन्य प्रकारच्या प्रदत्त पुराव्याकडे— ज्याला काही वेळा "मानसिक पुरावा" म्हणण्यात येते— वळला; म्हणजे तो वेगवेगळ्या प्रकारच्या संवेदनानिष्ठ कसोट्यांकडे वळला; या कसोट्यांचा विचार येथे करण्याची काही आवश्यकता नाही. या कसोट्यांमधून मिळणारे निष्कर्ष पाहता त्याची अशी खात्री पटली की त्याच्या सैद्धान्तिक बंधांना "मानसिक वास्तवता" खरोखरच आहे.

आपले सैद्धान्तिक बंध हे कोणत्या तरी [अज्ञात] हेतूशी अनुरूप असणारे असे कल्पित बंध (fictions) मानण्याऐवजी त्यांना "मानसिक वास्तवता" आहे, असा दावा करण्याचे धाडस सपीरने केल्याबद्दल त्याच्यावर पुढे सडकून टीका झाली.[१८] परंतु आणखी एक प्रश्न येथे उभा राहतो. [सिद्धान्तनाची] "मानसिक वास्तवता" सिद्ध करण्यासाठी "भाषिक पुरावा" पुरेसा का ठरू नये ? याचे उत्तर कदाचित असे असू शकेल की तो [पुरावा] फार क्षीण होता; तसे पाहिले तर स्वनिमव्यवस्था ही एक मर्यादित (finite) व्यवस्था असून तिची भाकितक्षमता फार तुटपुंजी असते. परंतु हे उत्तर काही बरोबर वाटत नाही. वास्तविक पाहता या बाबतीत सपीरच्या "मानसिक पुराव्या"पेक्षा "भाषिक पुरावा" च अधिक प्रत्ययकारी ठरण्याचा संभव आहे. शिवाय, [सपीरने सिद्धान्त मांडल्या] नंतर झालेल्या वादापासून[१९] ते आजपर्यंत झालेल्या चर्चेपर्यंत असे स्पष्टपणे दिसते की "भाषिक पुरावा" भले कितीही जबरदस्त ताकदीचा असो, "मानसिक वास्तवते"चा दावा करण्यासाठी तो पुरेसा पडतो हे मान्यच होऊ शकणार नाही. त्यासाठी काही एका नव्या कोटीतील पुराव्याची आवश्यकता आहे, असा दावा केला जातो, आणि हा वेगळ्या कोटीतला पुरावा मग कितीही क्षीण आणि अपुरा असला तरी "मानसिक वास्तवते"च्या दाव्याला त्याच्या समर्थनार्थ देता येतो.

थोडक्यात, उपलब्ध असणाऱ्या पुराव्याचे वर्गीकरण तत्त्वतः दोन ज्ञानशास्त्रीय प्रवर्गांमध्ये [वा कोटींमध्ये] करता येते : एकाला "मानसिक वास्तवतेचे समर्थन करणारा पुरावा" असे नामाभिधान देण्यात येते, तर दुसरा फक्त एखाद्या चांगल्या सिद्धान्ताचे समर्थन करणारा पुरावा असतो. या भूमिकेला खरोखर काहीही अर्थ नाही; परंतु मनोवैज्ञानिकांनी व भाषावैज्ञानिकांनी आजवर या बाबींविषयी जी चर्चा केलेली आहे त्या चर्चेमागे ही भूमिका गर्भित असलेली आढळते.[२०] [मनाच्या] अंतर्गत [असणाऱ्या] यंत्रणा वा "क्षमतेने जे मानसिक रूप धारण केलेले असते ते रूप" (पाहा : प्रकरण २) यांच्याविषयी जो सावधपणा दाखविला जातो त्यामागे या प्रकारची भूमिकाच असावी, असा संशय मला येतो; हा सावधपणा भाषा व मन यांत स्वारस्य असणाऱ्या अनेक तत्त्वज्ञांनी व्यक्त केलेला आहे— उदाहरणार्थ, मागच्या प्रकरणात मी ज्यांची चर्चा केलेली आहे त्या तत्त्वज्ञांनी असा सावधपणा दाखविलेला आहे.

या सर्व उदाहरणांविषयी आपल्याला असे म्हणायला हवे की भाषा असो, व्याकरण असो वा इतर काही असो, त्यांच्याविषयीचा सिद्धान्त जर गंभीरपणे मांडलेला असेल तर तो सत्याचा दावा करणारच, मात्र त्याच्या समर्थनार्थ केलेला युक्तिवाद हा अनिर्णायक असतो, किंबहुना तो अनिर्णायकच असणार. अधिक पुरावा शोधत राहणे आणि मिळालेल्या पुराव्याचे अधिक सखोल आकलन करून घेणे, या गोष्टी आपण नेहमीच करीत राहणार आणि त्यांमधून सिद्धान्तामध्ये बदल होणे हेसुद्धा शक्य आहे. सर्वोत्तम पुरावा कोणता हे त्या क्षेत्राची स्थिती काय आहे त्यावर अवलंबून राहील. तो असंख्य मार्गांनी मिळविता येणे शक्य आहे : ज्या भाषेचे संशोधन चालू आहे तिच्याविषयीची आजवर स्पष्टीकरण न मिळालेली तथ्ये असतील त्यांच्यातून हा पुरावा मिळू शकेल; किंवा अन्य भाषांमध्ये याच प्रकारची जी तथ्ये असतील त्यांच्यातून तो मिळू शकेल; वा मनोभाषावैज्ञानिक प्रयोगांमधून तो मिळू शकेल; भाषिक दोषांच्या वैद्यकीय निदानात्मक संशोधनातून तो मिळू शकेल; वा मज्जाविज्ञानामधूनही मिळू शकेल. नवनवीन प्रकारच्या पुराव्यांचा शोध आपण सतत घेत राहायला हवे आणि ते पुरावे काय असतील त्यांचे आधीच ज्ञान होणे [अर्थातच] अशक्य आहे. परंतु या पुराव्यांच्या बाबतीत ज्ञानशास्त्रीय स्वरूपाचा काही भेद करता येणार नाही. पुरावा कोणताही असो, [भेद करायचाच तर] आपण ज्या सिद्धान्तांची बांधणी करतो आहोत ते सिद्धान्त अचूक आहेत की नाहीत





या दृष्टीने पुरावा चांगला वा वाईट असेल, पटणारा वा न पटणारा असेल. आपल्या सिद्धान्ताची "मानसिक वास्तवता" याविषयी हा पुरावा चांगला वा वाईट असेल, पटणारा वा न पटणारा असेल, असे हवे तर म्हणा, पण खरे पाहता ही संज्ञा अगदी चुकीच्या मार्गाने नेणारी असल्याने तिचा त्याग केल्यास उत्तम.

या ना त्या कारणासाठी पुरावा मर्यादित ठेवणे, हे आपण अर्थातच करू शकतो; पण या मार्गावर काही धोके आहेत. उदाहरणार्थ, मायकेल डमिट यांनी एका महत्त्वाच्या लेखमालिकेमध्ये अर्थविषयक सिद्धान्ताची बांधणी करताना ते स्वत: नेमके काय करतात याचे वर्णन केलेले आहे, ते पाहा :

> या प्रकारचा अर्थविषयक सिद्धान्त, हा एक मनोवैज्ञानिक अभ्युपगम म्हणून मांडण्यात आलेला नाही. एखाद्या भाषेवर प्रभुत्व असणे यात ज्या व्यामिश्र कौशल्यांचा अंतर्भाव होतो त्यांचे विश्लेषण करणे, एवढ्यापुरतेच त्याचे कार्य मर्यादित आहे; म्हणजेच, ज्याच्यापाशी हे प्रभुत्व आहे त्याच्यापाशी काही एक ज्ञान आहे असे म्हटल्यास त्याच्या आधारे तो नेमके काय करू शकतो हे दाखवून देणे, एवढ्यापुरताच हा सिद्धान्त मर्यादित असतो. त्याच्यापाशी असणाऱ्या शक्तींचा आधार ठरू शकतील अशा कोणत्याही अंतर्गत स्वरूपाच्या मानसिक यंत्रणांचे वर्णन करण्याशी या सिद्धान्ताला मुळीच कर्तव्य नसते ... कारण बोलणाऱ्यापाशी जे आहे असे म्हटले जाते ते असते अस्फुट ज्ञान होय, बोलणाऱ्याला कसले ज्ञान असणे आवश्यक आहे हे स्पष्ट करणे एवढ्यापुरते अर्थविषयक सिद्धान्ताचे कार्य मर्यादित नाही, तर त्या ज्ञानामध्ये नेमका कशाचा अंतर्भाव होतो, म्हणजेच ते ज्ञान कोणत्या बाह्य स्वरूपात परिणत होत असते... [उदाहरणार्थ]... निश्चित अशा व्यावहारिक शक्ती; या शक्ती असणे म्हणजेच [अर्थविषयक सिद्धान्ताच्या] तात्त्विक विधानांचे .. ज्ञान असणे होय.[३१]

डमिट यांचा अर्थविषयक सिद्धान्त हा आनुभविक तथ्यांविषयीचा सिद्धान्त आहे आणि बोलणाऱ्यापाशी अस्फुट स्वरूपाचे ज्ञान आहे असा दावा हा सिद्धान्त करतो. हे अस्फुट ज्ञान म्हणजे "काही सर्वसामान्य स्वरूपाच्या तत्त्वांवर अस्फुट स्वरूपाची अशी पकड असणे" असा दावा येथे केलेला आहे, आणि "[अर्थविषयक] सिद्धान्ताची सिद्धतत्त्वे (axioms) म्हणून या सर्वसामान्य तत्त्वांचे प्रतिरूपण नैसर्गिकपणेच होते", असाही दावा येथे केलेला आहे; "या ज्ञानामधून एक विशिष्ट प्रकारची शक्ती उद्‌भवते; ही शक्ती म्हणजे एखाद्या अत्यंत मोठी व्याप्ती असणाऱ्या, कदाचित अमर्याद अशा, [अनुभवाच्या वा पुराव्याच्या] क्षेत्रामध्ये प्रत्येक वाक्य सुरचित आहे की नाही हे ओळखण्याची शक्ती होय; [अर्थविषयक] सिद्धान्ताच्या मूलभूत गृहीततत्त्वांमधूनच ही शक्ती अस्फुटपणेच उद्‌भवते, किंबहुना तेच तिचे नैसर्गिकपणे होणारे प्रतिरूपण होय; ...या सिद्धान्ताच्या [प्रत्येक] मूलभूत गृहीततत्त्वाशी मिळती-जुळती अशी एक उपयोजनात्मक शक्ती असते ...", उदाहरणार्थ, सुरचितता ओळखण्याची शक्ती, किंवा "काही विचार व्यक्त करण्यासाठी भाषा वापरणे", वगैरे.[३२]

थोडक्यात सांगायचे तर, डमिट यांच्या अर्थविषयक सिद्धान्तामध्ये बोलणाऱ्याच्या शक्ती, उपयोजनात्मक [वा कार्यलक्ष्यी] कुवती, अस्फुट ज्ञान, आणि तत्सम इतर गोष्टींविषयीच्या विधानांचा अंतर्भाव होतो; आणि ही विधाने सत्य विधाने मानली जातात. मात्र "अंतर्गत स्वरूपाच्या मानसिक यंत्रणां"च्या विषयी एखाद्या मनोवैज्ञानिक अभ्युपगमाची मांडणी काही ते करीत नाहीत.

आता या ठिकाणी आपल्याला पुन्हा तोच प्रश्न उपस्थित करता येईल : बोलणाऱ्याच्या कुवती व त्याच्यापाशी असणारे अस्फुट ज्ञान यांच्याविषयी अचूक स्पष्टीकरण देतो असे म्हणविणारा सिद्धान्त एका बाजूला, आणि "मनोवैज्ञानिक अभ्युपगम" दुसऱ्या बाजूला, या दोहोंमध्ये नेमका भेद आहे तरी काय ? मला तरी त्यांच्यात काहीच भेद आढळत नाही. येथे एक युक्तिवाद पुढीलप्रमाणे करता येईल : सैद्धान्तिक वर्णनाच्याही पलीकडे जाणे काही वेळा विशिष्ट उद्दिष्ट साधण्यासाठी आवश्यक असते, व डमिट यांच्यापाशी तसे काही उद्दिष्ट असूही शकेल. उदाहरणार्थ, खगोलविज्ञानामधील एखाद्या समस्येची उकल करताना अवकाशीय पदार्थ हे द्रव्यबिंदू (mass points) असतात असे मानणे उचित ठरू शकेलही. परंतु खगोलविज्ञानामध्येसुद्धा अंतर्गत संरचनेचे एका विशिष्ट पातळीवर अमूर्तीकरण करून तिच्यातून "पदार्थविषयक अभ्युपगम" (physical hypotheses) मांडता येतो आणि या अभ्युपगमाचा अंतर्भाव खगोलविज्ञानातील

अनुक्रमणिका

सिद्धान्तामध्ये होत असतो. अगदी त्याच धर्तीवर डमिट यांचा अर्थविषयक सिद्धान्त हासुद्धा एक " मनोवैज्ञानिक अभ्युपगम " म्हणायला हवा; अर्थातच येथेही [प्रत्यक्ष] अंतर्गत यंत्रणांविषयी जे बहुविध प्रश्न उभे करता येतील त्यांच्यापासून या अभ्युपगमाचे अमूर्तीकरण केलेले आहे.

डमिट यांच्या उद्दिष्टाच्या पलीकडे जाणारा, आणि डमिट ज्याला " अंतर्गत मानसिक यंत्रणां "च्या विषयीचा " मनोवैज्ञानिक अभ्युपगम " म्हणतील अशा अभ्युपगमाची प्रत्यक्ष मांडणी करणारा सिद्धान्त कोणता म्हणता येईल ? या प्रश्नाला उत्तर देणे पुन्हा फारसे सोपे दिसत नाही. अस्फुट ज्ञान आणि मानवी शक्ती यांच्याविषयीच्या सिद्धान्ताची बांधणी करण्यासाठी जो तथ्यरूपी पुरावा लागतो तो एका विशिष्ट मर्यादित अशा लघुक्षेत्रातून मिळाला तरी पुरे, असा विश्वास डमिट यांना वाटतो असे दिसते; मात्र अशा लघुक्षेत्राच्या नेमक्या मर्यादा कोणत्या आणि या मर्यादांपलीकडील पुरावा हा त्यांच्या उद्दिष्टांच्या दृष्टीने अप्रस्तुत ठरायलाच का हवा, ते डमिट यांनी सांगितलेले नाही. " वस्तुसंग्रहालय मिथ्यकथे "च्या (museum myth) विरुद्ध जे युक्तिवाद केले जातात त्यांमधील गफलती आपण नोंदविलेल्याच आहेत, व त्यांच्याबाबत आपण सावध राहणे आवश्यक आहे.[३१] आपला मुद्दा डमिट पुढील उदाहरणाच्या साहाय्याने मांडतात : " एखाद्या मंगळवासीयाला एखादी मानवी भाषा बोलता आली, किंवा एखादी भाषा बोलणारा बनण्यासाठी नेमके ज्या प्रकारचे वर्तन आवश्यक असते तेच वर्तन करू शकणारा एखादा यंत्रमानव [रोबॉट] बनविता आला, तर त्या भाषेविषयीच्या एखाद्या अचूक अशा अर्थविषयक सिद्धान्ताचे अस्फुट ज्ञान मानवी भाषकापाशी आहे असे ज्याप्रमाणे आपण म्हणू तेवढ्याच अधिकारवाणीने ते ज्ञान या मंगळवासीयापाशी वा यंत्रमानवापाशी आहे, असेही म्हणता येईल, मात्र त्यांच्यापाशी असणाऱ्या अंतर्गत यंत्रणा अगदी भिन्न स्वरूपाच्या असतील. " या मांडणीमध्ये " मानवी भाषा बोलणे " याचे स्पष्टीकरण देण्यासाठी काही एक " आवश्यक असे वर्तन " पुरेसे असते, अशी एक संकल्पना गर्भित आहे. " अनावश्यक वर्तन " किंवा वर्तनापेक्षा वेगळा असा काही पुरावा, या संकल्पनेपेक्षा ती वेगळी काढलेली आहे; हे " अनावश्यक वर्तन " किंवा वर्तनापेक्षा वेगळा असा काही पुरावा, हा " अंतर्गत मानसिक यंत्रणा " नेमक्या कोणत्या स्वरूपाच्या आहेत याच्याशी संबंधित असूही शकेल, परंतु " एखाद्या भाषेवर प्रभुत्व असणे यामध्ये जे व्यामिश्र कौशल्य असते त्याच्या विश्लेषणाच्या " दृष्टीने हा पुरावा अप्रस्तुत आहे, [असे डमिट यांच्या विवेचनात गृहीत धरलेले आहे]. या भेदाला आधार काय असू शकेल, याचे स्पष्टीकरण डमिट यांनी दिलेलेच नाही; वरील दोन संकल्पनांत काही विशिष्ट तत्त्वाचे अधिष्ठान असणारा आणि सुसंगत स्वरूपाचा भेद करता येईल किंवा कसे, याविषयी मी अतिशय साशंक आहे.

पुरावा शोधताना आपण आपले जाळे कितीही व्यापक प्रमाणावर पसरले तरीसुद्धा यंत्रणांविषयीचे असंख्य प्रश्न आपल्या सिद्धान्तांमध्ये अनुत्तरित राहतात हे [विधान] नेहमीच खरे ठरेल. भाषा व तिचे कार्यलक्ष्यी उपयोजन यांच्यासंबंधीचे संशोधन कितीही प्रगत झाले तरीसुद्धा हे [विधान] सत्यच ठरेल. आपण खरोखरीच मनोवैज्ञानिक अभ्युपगम मांडतो आहोत आणि " अंतर्गत मानसिक यंत्रणां " चे वर्णन करतो आहोत, असे म्हणण्याची आपली तयारी कधी बरे असेल ? मला तरी असे वाटते की आपण मनोवैज्ञानिक अभ्युपगम मांडतो आहोत आणि " अंतर्गत मानसिक यंत्रणां "नी कोणत्या अटी पाळल्या पाहिजेत याचे वर्णन करतो आहोत, असा दावा करण्याची तयारी आपण [आपल्या संशोधनाच्या] प्रत्येक टप्प्यावर ठेवली पाहिजे. याला समांतर म्हणून अवकाशीय पदार्थांच्या संशोधनाचा उल्लेख करता येईल : अवकाशीय पदार्थांना द्रव्यबिंदू मानून वा हे पदार्थ काही विशिष्ट रासायनिक मूलतत्त्वांचे बनलेले असतात असे मानून, किंवा प्राथमिक द्रव्यकणांची (elementary particles) परिभाषा वापरून त्यांचे वर्णन देऊन, किंवा उद्या विज्ञान जे काही शोधून काढील त्याच्या साहाय्याने, या अवकाशीय पदार्थांचे वर्णन आपण अगदी देकार्तच्या घड्याळांपर्यंत (वैज्ञानिक संशोधन जेथे खुंटायलाच हवे असा काही केवल स्वरूपाचा पूर्णविराम या संशोधनाला देता आलाच तर) आणून भिडवू; आणि या प्रकारे संशोधन करीत असताना भौतिक अभ्युपगम आपण मांडतो आहोत असा दावा आपण करू. [अगदी असाचा दावा

" मनोवैज्ञानिक अभ्युपगमा " बाबत करता यायला यायला हवा.]

या तुलनेचा आपण खरे पाहता अधिक गंभीरपणे विचार करायला हवा. अवकाशीय पदार्थांना द्रव्यबिंदू मानून त्यांचा अभ्यास करताना आपण जर अशा निष्कर्षाप्रत आलो की अंतर्गत संरचनेसंबंधीचा आणखी मिळणारा कोणताही पुरावा बहुधा आपल्या संशोधनाच्या दृष्टीने प्रस्तुत ठरणार नाही, तर तो निष्कर्ष खरोखर अतिधाडसी ठरेल. अगदी याचप्रमाणे, डमिट यांच्या सिद्धान्ताच्या दृष्टीने " अत्यावश्यक " असणारा वर्तनाविषयीचा पुरावा हा एका मर्यादित लघुक्षेत्रातूनच मिळू शकतो, त्याबाहेरचा पुरावा हा तत्त्वत: अप्रस्तुत होय, असे म्हणणे हे माझ्या मते गोंधळात टाकणारे आहे. त्यांनी स्वतःच ठरवून दिलेल्या चौकटीमध्ये डमिट यांचा संशोधन-प्रकल्प कितीही यशस्वी ठरला, तरी त्यातून सामर्थ्ये, अस्फुट ज्ञान आणि तत्सम बाबींविषयी काही दावे केलेले आहेत– आणि हे दावे तथ्यविषयक दावे दिसतात; आणि एखाद्या विशिष्ट लघुक्षेत्रामधून मिळणाऱ्या पुराव्यावर अनावश्यक असा शिक्का अगोदरच मारून या दाव्यांना हा पुरावा तत्त्वत: ग्रासू शकत नाही असे का मानायचे याचा उलगडा होत नाही. बोलणाऱ्यापाशी असणाऱ्या शक्ती व अस्फुट ज्ञान यांचा जो निर्देश डमिट यांनी केलेला आहे त्यावरून असे सूचित होते की त्यांना **मानवी** भाषा व **मानवी** शक्ती यांच्याविषयी एका सिद्धान्ताची बांधणी करायची आहे; आणि असे जर असेल तर आपण वर मांडलेला मुद्दा निश्चितच खरा ठरतो. याउलट, टोमॅसन यांनी सुचविलेल्या धर्तीवर– मी पहिल्या व्याख्यानात त्यांच्या काही सूचनांची चर्चा केलेली आहे– " भाषा " या संकल्पनेचे विश्लेषण जर डमिट करीत असते तर असा काही भेद [आवश्यक पुरावे व अनावश्यक पुरावे यांच्यातील भेद] करणे त्यांना कदाचित शक्य झाले असते. अर्थात हा भेद नेमका कोणत्या परिभाषेत मांडायचा वा त्याच्या यशस्वितेचे निकष कोणते, हे येथे मुळीच स्पष्ट झालेले नाही.

वरील सर्व विवेचन हे डमिट यांनी विचारात घेतलेल्या मूलभूत बाबींविषयीच आहे असे मला वाटते. त्यांच्या युक्तिवादामधील सूक्ष्मता आणि व्यामिश्रता यांना न्याय देण्याचा प्रयत्न करणे मला खरोखरीच शक्य नाही; तरीसुद्धा पुढील काही उद्धृतांमधून या युक्तिवादाची थोडीशी झलक मिळू शकेल. " भाषा बोलणाऱ्यापाशी जे एक प्रकारचे ज्ञान (understanding) असते त्याचे स्पष्टीकरण " देण्याचा त्याचा हेतू आहे; आणि त्याचे गृहितकृत्य पुढीलप्रमाणे आहे : " अर्थात, त्याला [म्हणजे बोलणाऱ्याला] भाषा येत असते तेव्हा जे काही ज्ञान त्याच्यापाशी असते, ते एक व्यावहारिक स्वरूपाचे ज्ञान असते, ती भाषा कशी बोलावी याचे ते ज्ञान असते ", काही विशिष्ट गोष्टी करता येण्यासाठी लागणारी ती एक " व्यावहारिक कुवत " असते. एखाद्या भाषेचे ज्ञान म्हणजे हेच ज्ञान होय. याशिवाय, भाषा ही शिकावी लागते : " एखादा माणूस जेव्हा एखादी भाषा शिकतो तेव्हा तो एक कृतिरूप / वर्तनरूप व्यवहार (practice) शिकत असतो; वाचिक आणि वाचिकेतर मार्गांनी उच्चारणांना प्रतिसाद देणे आणि स्वत: उच्चारणे निर्माण करणे, हे तो शिकत असतो." शिकण्याची ही प्रक्रिया चालू असताना काही विधेये (predicates) त्याच्याकडून शिकली जातात, वा विशिष्ट प्रकारच्या विधानांच्या (propositions) माध्यमाद्वारे त्या भाषेत या विधेयांचा " शिरकाव " करून दिला जातो; अशा प्रकारे, **अमुक–अमुक करण्यामध्ये तरबेज असणे** या विधेयाचे आकलन भाषा शिकणाऱ्याला होते ते पुढील हेत्वर्थी [म्हणजे, जर–तर-वाचक] विधानाद्वारे (subjunctive conditional) होते : " जर क्ष ने [अमुक–अमुक करण्याचा] प्रयत्न केला, तर त्याला त्यामध्ये लगेच यश मिळेल." [१४]

या सर्व तथाकथित तथ्यांचा विचार करता सत्य या संकल्पनेच्या पायावर अर्थविषयक सिद्धान्ताचा इमला उभा केला तर आपल्यापुढे एक " पेच " निर्माण होतो, असा युक्तिवाद डमिट यांनी केलेला आहे. सत्याच्या संकल्पनेशी संबंधित असणाऱ्या दोन नियामक तत्त्वांमध्ये याचे कारण सापडते : एक तत्त्व असे की " एखादे विधान जर सत्य असेल, तर ते सत्य असण्याला काही कारण असायलाच हवे "; आणि दुसरे तत्त्व असे की " एखादे विधान जर सत्य असेल, तर ते सत्य आहे याचे ज्ञान होणे तत्त्वत: शक्य असलेच पाहिजे ", [१५] आणि [कोणतीही] " शक्यता तत्त्वत:" अतिमानवी शक्तींच्या भाषेत मांडायची नसून आपल्या स्वत:पाशी असलेल्या शक्तींच्या भाषेत मांडायची आहे. भाषेतील काही वाक्ये शंका-कुशंकांच्या पलीकडची

असतात : ही वाक्ये म्हणजे "निर्धारणीय" (decidable) वाक्ये; म्हणजे अशी वाक्ये की जी सत्य असण्यासाठी कोणत्या सत्यवाचक शर्ती (truth conditions) पाळाव्या लागतात हे ठरविण्याच्या, "अगदी निर्विवादपणे सिद्ध करण्याच्या", परिणामकारक अशा पद्धती असतात. ही शंका-कुशंकांच्या पलीकडची वाक्ये म्हणजे निरीक्षणात्मक वाक्ये होत, त्याचप्रमाणे भाषिक स्पष्टीकरण देऊन या वाक्यांमध्ये ज्यांचे परिवर्तन केलेले आहे अशी विधाने होत. परंतु येथे अडचणी उभ्या राहतात "त्यांचे कारण म्हणजे नैसर्गिक भाषेत" अशा प्रकारच्या "परिणामकारकपणे निर्धारणीय नसणाऱ्या वाक्यांचाच भरणा असतो"; म्हणजे, [नैसर्गिक भाषेत] अशा वाक्यांचा भरणा असतो की या वाक्यांच्या "सत्यतावाचक शर्तींची पूर्तता झालेली आहे की नाही हे निर्धारण करण्याची कोणतीही परिणामकारक पद्धती"[२६] उपलब्ध नसते. अशा प्रकारच्या [अनिर्धारणीय] वाक्याच्या बाबतीत "त्यातल्या विधानाच्या सत्यतावाचक शर्तींचे बोलणाऱ्याला असणारे अस्फुट ज्ञान नेमके कोणते हे स्पष्ट करताना गोंधळ उडतो; याचे कारण वरवर पाहता तरी असे दिसते की या ज्ञानाचे समग्र स्वरूपाचे स्पष्टीकरण द्यायचे झाल्यास त्या वाक्याचे जे प्रत्यक्ष उपयोजन करायला तो शिकलेला असतो तेवढ्याचाच केवळ आधार घेऊन भागणार नाही."[२७] वेगळ्या शब्दांत मुद्दा मांडायचा झाल्यास असे म्हणता येईल की या "अनिर्धारणीय" वाक्यांच्या बाबतीमध्ये "या वाक्यांच्या सत्यतेविषयीच्या शर्तींची पूर्तता होते वा नाही हे ओळखण्याची शक्ती आणि ती शर्त काय आहे याचे ज्ञान, या दोन गोष्टी एकच आहेत असे आपल्याला म्हणता येणार नाही", आणि याचे कारण असे की त्या शर्तींची पूर्तता कधी झाली आहे हे आपण निर्धारित करू शकूच असे नाही : "तेव्हा त्या शर्तींची पूर्तता केव्हा होते व केव्हा होत नाही याच्या ज्ञानासाठी एक विशिष्ट प्रकारची शक्ती आवश्यक असते हे खरे; ही शक्ती म्हणजे आपण जेव्हा-केव्हा त्या अवस्थेत असू तेव्हा परिस्थिती अशी आहे की तशी आहे हे ओळखता येण्याची शक्ती होय; परंतु [सत्यतावाचक] शर्तीसंबंधीच्या ज्ञानाचे समग्र स्पष्टीकरण हे केवळ या शक्तीची भाषा वापरून देता येणार नाही", आणि याचा परिणाम असा होतो की "ती [सत्यतावाचक] शर्त काय काहे याचे अस्फुट ज्ञान [बोलणाऱ्याला] चिकटविणे अर्थहीन ठरते, कारण हे ज्ञान जिच्या माध्यमाद्वारे मूर्त स्वरूपात व्यक्त होऊ शकेल अशी कोणतीही कृतिलक्ष्यी शक्तीच अस्तित्वात नाही";[२८] "सत्यतेच्या संकल्पनेवर आधारलेल्या अर्थविषयक सिद्धान्तापुढील मुख्य अडचण ... उभी राहते तिचे कारण म्हणजे आपल्या भाषेतील अनेक वाक्यांची सत्यता ही आपल्या निर्धारणशक्तीच्या पलीकडे असलेली दिसते ही वस्तुस्थिती होय."[२९]

सत्यताधिष्ठित सिद्धान्तासमोरील या तथाकथित अडचणी लक्षात घेऊन डमिट यांनी अर्थाविषयी एक "पडताळावादी सिद्धान्त" (verificationist theory) मांडलेला आहे; या सिद्धान्तानुसार "एखादे वाक्य सत्य आहे असे अगदी निखालसपणे सिद्ध झाले आहे असे प्रत्यक्षात आपल्याला मान्य करता येईल अशी एक प्रत्यक्ष प्रक्रिया"[१०] हीच त्या वाक्याचा पडताळा असते. "प्रत्येक वाक्याच्या साहाय्याने निखालसपणे केलेले [सत्य] विधान कोणते आणि या विधानाला निखालसपणे असत्य ठरविणारे विधान कोणते, याची निश्चिती करून प्रत्येक वाक्याचा अर्थ देणारा" सिद्धान्त [मांडणे] हे [भाषाविषयक संशोधनाचे] एक योग्य असे उद्दिष्ट आहे, असे डमिट यांनी सुचविलेले आहे. असा सिद्धान्त मांडण्याचे काम "व्यवस्थितपणे करायचे तर ज्या [सत्यवाचक] शर्ती निर्धारित करण्याची शक्ती बोलणाऱ्याकडे असते अशाच शर्तींच्या परिभाषेतच त्याची मांडणी करावी लागेल." सर्वसाधारणपणे असे म्हणता येईल की एखाद्या वाक्याचे ज्ञान म्हणजे "ते वाक्य सत्य ठरण्यासाठी कोणता पुरावा निर्णायक ठरतो याचे ज्ञान होय."[११] वाक्यांच्या सत्यता-मूल्याविषयीचा निर्णय आपण प्रत्यक्ष कशाच्या आधारे करीत असतो याचे सुव्यक्त असे स्पष्टीकरण अर्थविषयक सिद्धान्ताने द्यायला हवे. अशा प्रकारे सत्यतावाचक निर्णयाच्या ज्या प्रत्यक्ष शक्ती मानवाकडे असतात त्यांच्या परिभाषेत अर्थाचे स्पष्टीकरण देता येते. "पुस्तक त्या टेबलावर आहे" हे वाक्य सत्य आहे हे निखालसपणे सिद्ध करता येते हे ओळखण्याची शक्ती आपल्यापाशी असते, परंतु हेत्वर्थी [वा जर–तर–वाचक] विधाने, भूत व भविष्य या काळांतील विधाने, किंवा अगणनीय वा अपरिमित स्वरूपाच्या समग्रतांसंबंधीची परिगणने (quantifi-

cation over unsurveyable or infinite totalities), यांच्यासंबंधी अशी शक्ती आपल्यापाशी नसते, असे डमिट मानतात.

आपल्यापाशी असणारे ज्ञान व शक्ती याच्या-संबंधी तथ्यात्मक विधाने (factual assertions) वाटतील अशा विधानांना डमिट यांनी आपल्या युक्तिवादामध्ये समाविष्ट केलेले आहे. एखाद्या भाषेचे ज्ञान म्हणजे अर्थात ती भाषा कशी बोलावी याचे ज्ञान, असे म्हणून [युक्तिवादाला] सुरुवात करणे हे वरवर पाहता अगदी निरुपद्रवी स्वरूपाचे विधान वाटू शकेल. परंतु भाषेचे ज्ञान म्हणजे अमुक-अमुक करण्याच्या कार्यलक्ष्यी/व्यावहारिक शक्ती असे विश्लेषण करून ही संकल्पना आपण स्पष्ट करू लागलो तर तथ्यविषयक प्रश्न डोके वर काढू लागतात; उदाहरणार्थ, मी आधी चर्चिलेले प्रश्न. या संदर्भात प्रस्तुत असणाऱ्या तथ्यांचे क्षेत्र अत्यंत व्यापक आणि अपरिचित असे आहे. भाषेचे ज्ञान म्हणजे [चेतकांना] प्रतिसाद देण्याचा जो कृतिरूप व्यवहार आपण शिकतो तो व्यवहार आणि विशिष्ट उद्दिष्ट साध्य करण्यासाठी "केलेली उच्चारणे", असे मानणे ही एक गंभीर स्वरूपाची चूक आहे अशी आपली खात्री या तथ्यांमुळे पटणेही शक्य आहे. मी जे काही सुचवितो आहे ते जर खरे असेल– आणि सकृत्दर्शनी तरी ते खोटे आहे असे वाटत नाही; आपण अशा प्रकारची रचना असणाऱ्या एखाद्या जिवाची कल्पना निश्चितच करू शकतो– तर ज्ञानविषयक सिद्धान्त मांडण्यासाठी आपल्याला पुढील गोष्टी कराव्या लागतील : अमुक-अमुक करण्याच्या केवळ शक्तींचा अभ्यास करून भागणार नाही, तर त्या शक्तींचे उपयोजन करताना ज्या मानसिक संरचना कार्यरत असतात त्यांचाही अभ्यास करणे भाग आहे, आणि तसे करीत असताना या मानसिक संरचनांच्या गुणधर्मांचा वेध घ्यावा लागेल, तसेच त्यांच्या वेगवेगळ्या प्रकारांमध्ये भेदही करावा लागेल, व्याकरणिक क्षमतेपासून कार्यलक्ष्यी क्षमतेला वेगळे काढावे लागेल, कदाचित भाषेच्या संगणात्मक संरचनेला एका अगदी वेगळ्या स्वरूपाच्या संकल्पनात्मक संरचनेपासून भिन्न ठेवावे लागेल; यातून कदाचित असे निष्पन्न होईल की या [संरचनात्मक] व्यवस्थांच्या परस्परप्रक्रियांमधूनच सत्यतावाचक शर्ती (वा त्याहूनही अधिक अनिर्धारित स्वरूपाच्या शर्ती) स्पष्ट होतात, आणि या शर्ती ज्या क्षेत्रमर्यादेत लागू पडतात तिच्यात "परिणामकारक निर्धारणीयता" (effective decidability) या संकल्पनेच्या आधारे डमिट यांनी केलेले भेद अप्रस्तुत ठरतात. शिवाय, डमिट यांची शिकण्याच्या प्रक्रियेविषयीची गृहितकृत्ये खरी आहेत असे सकृत्दर्शनी तरी वाटत नाही; ती खरे पाहता संशयास्पद वा खोटी वाटतात.

आणखी एक महत्त्वाचा मुद्दा म्हणजे एखाद्या विशिष्ट क्षेत्रमर्यादेमधून मिळालेल्या पुराव्यामुळे आपली अशी खात्री पटू शकेल की डमिट हे प्रारंभापासूनच चुकीच्या दिशेने मार्गक्रमण करीत आहेत आणि मानवी शक्ती व मानवी ज्ञान यांच्यासंबंधीचे फार मौलिक स्वरूपाचे पैलू त्यांनी दुर्लक्षिलेले आहेत; तसे जर झाले तर अर्थाविषयीचा पडताळावादी सिद्धान्त विकसित करण्याच्या त्यांच्या प्रकल्पामधली हवाच निघून जाते.[३२] [तसे होणे] ही चांगलीच गोष्ट आहे असे मला वाटते, कारण त्यांच्या या [पडताळावादी] सिद्धान्तामधून निघणारे निष्कर्ष मला परस्परविसंगत वाटतात. "काल पाऊस पडला", किंवा "पाऊस पडला तर गवत ओले होईल", किंवा "तो उंच उडी मारण्यामध्ये तरबेज आहे", किंवा "दूरचित्रवाणी पाहणाऱ्या लोकांच्या मेंदूला इजा होते", किंवा "सूर्य नेहमीच कोठे ना कोठे तळपत असतो", या प्रकारच्या वाक्यांच्या तुलनेत "पुस्तक त्या टेबलावर आहे" वाक्य अगदी वेगळे आहे. कारण "पुस्तक त्या टेबलावर आहे" हे वाक्य सत्य आहे हे निखालसपणे सिद्ध करता येते, किंवा हे वाक्य सत्य ठरण्यासाठी कोणता पुरावा निर्णायक ठरेल याचे ज्ञान आपल्याला असते, किंवा हा निर्णायक पुरावा ओळखता येण्यासाठी आपल्यापाशी प्रत्यक्ष स्वरूपाच्या शक्ती असतात, अशा प्रकारचे दावे करण्यात मला फारसा अर्थ आहे असे वाटत नाही.

डमिट यांचे निष्कर्ष किती परस्परविसंगत आहेत हे पाहण्यासाठी पुढील महत्त्वाचे तत्त्व घ्या. डमिट यांच्या मते, "एखादी विशिष्ट परिस्थिती अस्तित्वात आहे असे ओळखता येण्याची शक्ती आपणापाशी नसेल परंतु तिचे वर्णन जाणून घेण्याची क्षमता आपल्यापाशी असेल आणि ती **खरोखरीच** अस्तित्वात आहे हे गृहितकृत्य विचारात घेण्याची आपली तयारी असेल, तर सत्यतावाचक शर्तींच्या परिभाषेत अर्थ ही संकल्पना सिद्ध

न करायला कोणतेही कारण नाही, मग त्या सत्यता-वाचक शर्ती सर्वसाधारणपणे आपल्याला ओळखता आल्या नाहीत तरी हरकत नाही." [३३] परंतु डमिट यांना असे वाटते आहे की अशा प्रकारे अर्थाची संकल्पना आपण सिद्ध करू शकत नाही, तेव्हा त्यावरून अर्थातच असे निष्पन्न होते की एखादी वस्तुस्थिती अस्तित्वात आहे असे आपल्याला ओळखता येत नसेल व ती अस्तित्वात आहे हे गृहितकृत्य विचारात घेण्याची आपली तयारी नसेल तर आपल्याला त्या वस्तुस्थितीचे वर्णनही समजणार नाही. अगणनीय अशा एखाद्या लघुक्षेत्रा-विषयीची काही सार्वत्रिक स्वरूपाची विधाने आता आपण घेऊ; उदाहरणार्थ, "विश्व हे सतत विस्तार-शील असते", म्हणजे, त्याचा आकार दर क्षणी वाढत असतो– या शोधामुळे वूडी अलनला मज्जाविकृती झाली. आता [विश्वाविषयीच्या या विधानात ग्रथित झालेली] ही वस्तुस्थिती प्रत्यक्षात अस्तित्वात आहे हे आपण ओळखू शकतो का ? डमिट आग्रहाने सांगतात की नाही. तेव्हा त्यावरून अर्थातच असे निष्पन्न होते की या वस्तुस्थितीचे वर्णन आपल्याला समजणार नाही व ती अस्तित्वात आहे हे गृहितकृत्य आपण विचारातही घेणार नाही. अगदी सौम्यपणे बोलायचे तर हा निष्कर्ष अगदी विचित्र वाटतो; वूडी अलनच्या मज्जाविकृतीवर एक अतिसुलभ स्वरूपाचा उपाय यातून मिळतो. भाषा, कार्यलक्ष्यी शक्ती, शिकण्याची प्रक्रिया, सामर्थ्ये व कौशल्ये, आणि अस्फुट ज्ञान, यांच्यासंबंधी काही मार्ग-दर्शक स्वरूपाच्या कल्पनांचे एक मिश्रण या निष्कर्षांच्या मागे आहे, असे मला वाटते; अगदी आशादायक बाजूने विचार केला तरीसुद्धा या सर्व कल्पना अत्यंत चुकीच्या मार्गाने नेणाऱ्याच वाटतात, आणि अनुभव-जन्य अभ्युपगमाच्या रूपात त्यांची मांडणी केली तर मग या कल्पना उघडच खोटया आहेत असे दिसते. या कल्पनांचे मूल्यमापन करताना वस्तुस्थितिजन्य पुरावा प्रस्तुत ठरतो, एवढे तरी किमान मान्य व्हावे, आणि या पुराव्याच्या स्वरूपावर आपण [पुरावा मिळायच्या] अगोदरच काही मर्यादा घालू शकत नाही.

डमिट यांचा युक्तिवाद आणखी काही वस्तुस्थिति-विषयक गृहितकृत्यांवर आधारलेला आहे, व ही गृहित-कृत्ये फार संशयास्पद स्वरूपाची आहेत. उदाहरणार्थ, त्यांनी पुढील युक्तिवाद केलेला आहे : "भाषा या संकल्पनेचा सर्वसामान्य वापर लक्षात घेतला तर कोणतीही भाषा ही मूलतः सामाजिक असते; अनेक माणसे ज्याच्यात सहभागी झालेली असतात असा तो एक वर्तनरूप व्यवहार असतो." आणि या युक्ति-वादाला अनुसरूनच पुढील विधानेही येतात : "प्रत्येक व्यक्तीचे तिच्या भाषेचे ज्ञान नेहमी आंशिक असते, आणि बऱ्याचदा ते चुकीचेही असते,... आणि या ज्ञानाचे स्पष्टीकरण सहभागस्वरूपी भाषेच्या संकल्प-नेच्या साहाय्यानेच देणे आवश्यक असते; याच्या उलट दिशेने स्पष्टीकरण देणे [म्हणजे, भाषेच्या सामाजिक स्वरूपाचे स्पष्टीकरण वैयक्तिक भाषिक उपयोगाच्या साहाय्याने देणे] आवश्यक नाही." [३४] एकसंध अशा भाषिक समाजाच्या संकल्पनेच्या साहाय्याने जे आदर्शीकरण [भाषाविषयक सिद्धान्तनामध्ये] केले जाते त्याची वैधताच या डमिट यांच्या विवेचनामुळे नाकारली जाते; एकसंध भाषिक समाज या अमूर्ती-करणाची चर्चा मी पहिल्या व्याख्यानात केलेली आहे आणि या कल्पनेची वैधता नाकारल्यामुळे किती विचित्र निष्कर्षांप्रत आपण पोहोचतो त्याचीही दखल तेथे घेतलेली आहे. डमिट हे त्यांचा हा दृष्टिकोण स्वीकारण्यासाठी फक्त एकच कारण देतात (मात्र त्याची इतरही काही कारणे आहेत असे ते म्हणतात खरे); ते कारण म्हणजे पट्नम यांचे पुढील निरीक्षण होय : आपल्याला ज्या संज्ञांचा अर्थ पूर्णपणे समजत नाही त्या संज्ञांचा अर्थ स्पष्ट करण्याचे काम आपल्या-पैकी प्रत्येकजण "तज्ञां"च्या वर सोपवीत असतो. जो समाज पुरेसा व्यामिश्र आहे त्याच्या बाबतीत– कदाचित कोणत्याही खऱ्याखुऱ्या समाजाच्या बाबतीत-ही वस्तुस्थिती असते हे नाकारता येणार नाही; परंतु असे असले तरी त्यामुळे डमिट यांचा निष्कर्ष स्वीकारायला आपल्याला ही वस्तुस्थिती भाग पाडू शकणार नाही. [पट्नमच्या] या वरील निरीक्षणा-वरून आपण पुढील निष्कर्ष काढू शकतो : प्रत्येक व्यक्तीने आत्मसात केलेले जे व्याकरण असते त्यात काही विशिष्ट प्रश्न अनुत्तरितच सोडलेले असतात, आणि या खुल्या प्रश्नांची उत्तरे देण्यासाठी इतरांची मदत घ्यायला या व्यक्तीची तयारी असते. परंतु एक "सहभागस्वरूपी भाषा" अशी काहीएक "अधि-भाषा" (superlanguage) अस्तित्वात असते आणि या सहभागस्वरूपी अधिभाषेच्याच साहाय्यानेच प्रत्येक व्यक्तीच्या स्वतःच्या भाषेच्या ज्ञानाचे स्पष्टीकरण

अनुक्रमणिका

आपण दिले पाहिजे, असे काही त्यातून निष्पन्न होत नाही.

" अधिभाषा " ही संकल्पनाही सुसंगत आहे किंवा कसे हे फारसे स्पष्ट होत नाही. जिला काहीशा सैलपणे इंग्लिश म्हटले जाते तिच्या भाषकांना एखाद्या इंग्लिश अधिभाषेचे आंशिक ज्ञान असते असे नसून त्यांना ज्या व्यवस्थांचे ज्ञान असते त्या काही प्रमाणात सारख्या असतात तर अंशतः भिन्न असतात.[३५] त्यांचे उच्चारण भिन्न असते, त्यांची वाक्यरचना अंशतः भिन्न असते, त्याचप्रमाणे त्यांचे शब्दांचे अर्थविवरणही भिन्न असते यात शंकाच नाही. जर्मन " अधिभाषा " किती ताणता येईल ? तिच्यात डच भाषेचा अंतर्भाव करता येईल ? तसा अंतर्भाव करता येणार नसला तर तो का करता येणार नाही हे स्पष्ट व्हायला हवे, कारण तिच्यात अंतर्भूत होणाऱ्या काही बोली डच भाषेहून जेवढ्या भिन्न असतील साधारण तेवढ्याच त्या परस्परांहूनही भिन्न असतील. " भाषा " या संज्ञेचा " रोजच्या वापरातील अर्थ " डमिट यांना अभिप्रेत असावा असे दिसते, परंतु या संज्ञेचा " रोजच्या वापरातील अर्थ " या संकल्पनेला काही सुस्पष्ट वा उपयुक्त स्वरूपाचा अर्थ देता येईल की काय, याविषयी फारच शंका आहे. [डमिट यांना अभिप्रेत असणारा] हा अर्थ " रोजच्या वापरातील अर्थ " असू शकेल, हे [या संदर्भात] अप्रस्तुत आहे. लोकांच्यापाशी असणारी सामर्थ्ये आणि अस्फुट ज्ञान यांना लागू पडेल अशा एका सिद्धान्ताची मांडणी करणे हे डमिट यांचे ध्येय आहे. इतर प्रकारच्या सिद्धान्तनाच्या बाबतीत जे सामान्यपणे घडते ते येथेही घडलेले आहे : " ज्ञान ", " भाषा " यांसारख्या संकल्पना सर्वसामान्य जीवनात उपयुक्त ठरतात खऱ्या, परंतु सिद्धान्तनाच्या प्रक्रियेमध्ये काही वेळा त्यांच्यापासून फारकतही घ्यावी लागते. डमिट यांना जर स्वतःचा मुद्दा [योग्य प्रकारे] प्रस्थापित करायचा असेल, तर " अनेक माणसे ज्याच्यात सहभागी झालेली असतात असा एक वर्तनरूप व्यवहार " म्हणजे " भाषा ", या त्यांच्या संकल्पनेचे एक निःसंदिग्ध असे स्पष्टीकरण त्यांना द्यावे लागेल; त्याचप्रमाणे, प्रत्येक व्यक्तीला या " भाषे "चे केवळ आंशिक आणि बऱ्याचदा चुकीचे ज्ञान असते, हे खरे असेल, तसेच या प्रकारच्या कोणत्याही " अधिभाषे "मध्ये अंतर्गत विसंगती असतात, हेही जर खरे असेल, तर [" भाषा " या] त्यांच्या त्यांच्या संशोधन-वस्तूचा [सैद्धान्तिक] दर्जा काय, याचे स्पष्टीकरणही त्यांना द्यावे लागेल. आणि हे केल्यानंतर, एखाद्या व्यक्तीपाशी असणाऱ्या विविध " व्यक्तिभाषां "चे स्पष्टीकरण देणे आवश्यक आहे (किंवा खरे पाहता ते शक्य आहे), हे डमिट यांना सिद्ध करावे लागेल; म्हणजेच, या सहभागस्वरूपी सामाजिक वर्तनरूप व्यवहाराच्या रूपात जे अस्फुट ज्ञान त्या व्यक्तीपाशी असते, त्याचे स्पष्टीकरण देणे आवश्यक (वा खरे पाहता शक्य) आहे, हे त्यांना सिद्ध करावे लागेल. या दोन कामांपैकी एक तरी काम पूर्ण झालेले आहे किंवा काय याविषयी मला शंका आहे; एकसुद्धा काम करण्याचा गंभीर प्रयत्न झालेला नाही, हे निश्चित.

प्रत्येक भाषकाकडे ज्या अनेक कार्यलक्ष्यी शक्ती असतात असे मानले जाते त्यांतली एक म्हणजे " एखाद्या फार व्यापक, कदाचित अपरिमित, अशा क्षेत्रामध्ये प्रत्येक वाक्याची ओळख पटण्याची " शक्ती होय,[३६] याची आठवण आपण स्वतःला करून दिली तर आणखी काही तथ्ये या संदर्भामध्ये प्रस्तुत ठरण्याची शक्यता आहे, असे आपल्या ध्यानात येईल. हे विधान काहीसे संदिग्ध आहे, हे खरे, परंतु प्रत्येक भाषा हा एक प्रत्यावर्ती स्वरूपाचा संच (recursive set) असतो असा त्याचा गर्भितार्थ आहे, असे आपण मानू. भाषा म्हणजे " सामायिक/सहभागस्वरूपी वर्तनरूप व्यवहार " (shared practice) ही कल्पना अर्थपूर्ण आहे असे मानले तरी ती या संदर्भामध्ये अप्रस्तुत वाटते, याचे कारण असे की डमिट हे व्यक्तीच्या प्रत्यक्ष शक्तींविषयी बोलत आहेत. या प्रकारचे [" सामायिक/सहभागस्वरूपी "] " वर्तनरूप व्यवहार " एखाद्या अपरिमित वा अनिर्धारित क्षेत्रव्याप्तीमध्ये अस्तित्वात असू शकतात या भूमिकेचा उल्लेख मी आधी केलेलाच आहे, आणि या व्यवहारांना निर्धारित करणारे अस्फुट ज्ञानाचे कोणतेही मानसिक प्रतिरूपण लक्षात घेतले नाही तर या भूमिकेमध्ये कोणत्या समस्या अनुस्यूत राहतात त्याची चर्चाही मी केलेली आहे. तेव्हा डमिट यांचे तथ्यात्मक गृहितकृत्य बहुधा असे दिसते की भाषकाच्या मनात प्रतिरूपित झालेले व्याकरण हे प्रत्यावर्ती अशा भाषेचे निर्देशन/जनन करते (generate). परंतु हा दावा खरा आहे का ? कदाचित, वस्तुतः तो खरा असेलही; परंतु, अनुभवपूर्व दृष्ट्या (a priori) तो

खरा आहे असे अजिबात वाटत नाही. मानसिक दृष्टचा प्रतिरूपित झालेली व्याकरणे ही प्रत्यावर्ती संचांचे निर्देशन/जनन करीत नाहीत, असे जरी केवळ संभाव्य आहे एवढे सिद्ध झाले– आणि ते संभाव्य आहे– तरीसुद्धा सामर्थ्य आणि कार्यलक्ष्यी शक्तींच्या भाषेत देण्यात आलेले ज्ञानाचे वा भाषेचे विश्लेषण नाकारण्यासाठी आणखी एक कारण आपल्यापाशी आहे, असे म्हणता येईल. आणि वर उल्लेखिलेली संभाव्यता खरोखरच मूर्त स्वरूपात अवतरलेली आहे, असे जर तथ्यांवरून सिद्ध होत असेल, आणि तसे सिद्ध होणे शक्यही आहे, तर मग "भाषा जाणण्या"विषयीची, आणि अधिक सामान्य पातळीवरील "जाणण्या"-विषयीची ही संपूर्ण भूमिकाच नाकारण्यासाठी आपल्याला आणखी एक कारण मिळते (मात्र ते अनावश्यकच म्हणायला हवे).

मी माझी भूमिका [इतरत्र] पुढीलप्रमाणे मांडलेली आहे : मनामध्ये प्रतिरूपित झालेले व्याकरण ही एक "खरीखुरी वस्तू" असते; किंबहुना, कोणत्याही व्यक्तीच्या भाषेची व्याख्या तिच्या व्याकरणाच्या परिभाषेत द्यायला हवी, आणि सर्वसामान्य वापरातील जी संदिग्ध अशी भाषेची संकल्पना आहे तिची काही कारणासाठी पुनर्रचना करायची झाल्यास वेगवेगळ्या व्यक्तींच्या मनांमध्ये प्रतिरूपित झालेल्या खऱ्याखुऱ्या व्यवस्थांच्या परिभाषेत व त्या व्यवस्थांमध्ये असणाऱ्या साधर्म्यांच्या परिभाषेमध्ये या संकल्पनेचे स्पष्टीकरण द्यायला हवे.[३७] आता आपण असा प्रश्न उपस्थित करतो आहोत की या व्याकरणांनी प्रत्यावर्ती संचांचे निर्देशन/जनन करायलाच हवे अशी भूमिका घेण्यामागे काही सबळ तात्त्विक कारण आहे का ? या प्रकारच्या दाव्याच्या पुष्टयर्थ कोणताही गंभीर युक्तिवाद आजवर गंभीरपणे करण्यात आलेला नाही. भाषा या प्रत्यावर्ती स्वरूपाचे संच **निश्चितच** असतात असा युक्तिवाद या विषयावरील संशोधनात्मक लेखनामध्ये झालेला आहे; परंतु भाषा ही या स्वरूपाची [म्हणजे प्रत्यावर्ती स्वरूपाची] असणे आवश्यक आहे असे सिद्ध केल्याचा दावा काही या युक्तिवादातून केला जात नाही,[३८] आणि त्यामुळे तो येथे अप्रस्तुत आहे, मात्र असे असले तरी त्याचे सर्वेक्षण करणे कदाचित उपयुक्त ठरूही शकेल. भाषा या अप्रत्यावर्ती असण्याची **शक्यता** मात्र या विषयावर गंभीरपणाने चर्चा करणाऱ्या प्रत्येकाने मान्य केलेली आहे; आणि ही शक्यता प्रत्यक्षात साकारते का हा प्रश्न एक खुला/अनुत्तरित प्रश्न आहे.[३९]

या मुद्द्यावर सर्वप्रथम चर्चा आढळते ती हिलरी पट्नम यांच्या १९६१ मधील एका महत्त्वाच्या निबंधामध्ये.[४०] भाषा या प्रत्यावर्ती असतात या निष्कर्षाच्या पुष्टयर्थ त्यांनी अनेक युक्तिवाद केलेले आहेत. त्यांच्यानंतर विल्यम लेवेल्ट यांनी या बाबीवर चर्चा करताना त्याच प्रकारचे युक्तिवाद केलेले आहेत.[४१] पट्नम आणि लेवेल्ट या दोघांनीही योग्य ती सावधगिरी बाळगलेली आहे; हे युक्तिवाद निर्णायक स्वरूपाचे नाहीत असे पट्नम यांनी म्हटले आहे, तर लेवेल्ट असे म्हणतात की व्याकरणांनी अप्रत्यवर्ती संचांचे निर्देशन/जनन केले तर ती "एक अगदी अनाकर्षक अशी परिस्थिती" ठरेल. त्यांच्या युक्तिवादाचे सार थोडक्यात पुढीलप्रमाणे सांगता येईल : एक म्हणजे, व्याकरणसिद्ध व व्याकरणदुष्ट वाक्यांमध्ये भाषकांना भेद करता येतो, असा दावा या युक्तिवादात केलेला आहे. हा दावा खरा असला तरी अनेकदा भाषकांना हा भेद करता येत नाही हेसुद्धा तेवढेच खरे आहे. [भाषकांची] सहजप्रेरणा [या संदर्भात] अपयशी ठरण्याचे कारण "मानसिक परिस्थिती" असे म्हणणे "अधिक सयुक्तिक (elegant)" ठरेल, असा युक्तिवाद लेवेल्ट यांनी केला आहे. ही कारणमीमांसा मला पटत नाही; उलट, तथ्यविषयक प्रश्न येथे अनुत्तरितच राहतो [असे मला वाटते]. या युक्तिवादाचा समग्रपणे विचार केला तर तो खूपच क्षीण वाटतो. अंकगणितामधील वाक्ये सत्य आहेत की असत्य, हेही लोक अनेकदा ठरवू शकतात. खरे पाहता, वाक्ये थोडीशी व्यामिश्र व्हायला लागल्याबरोबर [या संदर्भातले] निर्णय डळमळीत व्हायला लागतात आणि अनेकदा चुकतातही; ही गोष्ट आश्चर्यकारक नाही तशीच फारशी महत्त्वाचीही नाही, परंतु [या संदर्भात] एखादी निर्णयप्रक्रिया असते वा नाही याविषयीचा प्रश्न मात्र यामुळे पूर्णपणे अनुत्तरितच राहतो. पट्नम यांनी याच्याशी संबंधित असाच [दुसरा एक] युक्तिवाद मांडलेला आहे : अर्थहीन वाक्ये (nonsense sentences) व्याकरणशुद्ध आहेत की नाहीत हा भेदनिर्णय लोक अनेकदा करू शकतात. हेही पुन्हा खरेच आहे, परंतु येथे फारसे प्रस्तुत ठरणारे नाही. तिसरा

एक युक्तिवाद पट्नम आणि लेवेल्ट या दोघांनीही केलेला आहे व तो "संपादनीयते"संबंधी (learnability) आहे. "अनिर्धारणीय भाषा ही असंपादनीय असते", असे म्हणण्यापर्यंत लेवेल्ट यांची मजल गेलेली आहे; हे म्हणणे अर्थातच चुकीचे आहे (मात्र, "असंपादनीय" या संकल्पनेची तांत्रिक व्याख्या घेतली तर तिच्यानुसार हे म्हणणे बरोबर ठरते; त्यावरून अर्थातच असे निष्पन्न होते की ही व्याख्याच चुकीची आहे).[४२] सर्वनिष्ठ व्याकरणामधून अगदी नेमकी त्र्याऐंशी शक्य असणारी व्याकरणे हाती लागतात व या सर्व व्याकरणांमुळे अप्रत्यावर्ती संच निर्देशित होतात; तसेच शिकणाऱ्यापुढील मुख्य काम म्हणजे या संचांमधून निवड करणे; आता या संचांचे स्वरूप काय आहे हे लक्षात घेऊन परिमित पुराव्याच्या आधारे ही निवड करणे त्याला सहजशक्य आहे. किंवा अधिक वास्तववादी दृष्टिकोणातून विचार करायचा झाला तर असे म्हणता येईल की सर्वनिष्ठ व्याकरणातून शक्य असणाऱ्या व्याकरणांचा एक अतिशय मोठा संच[४३] मिळणे संभाव्य आहे, आणि ही शक्य असणारी व्याकरणे किती संपादनीय (accessible) आहेत यावर आधारलेल्या एक श्रेणिव्यवस्थेच्या रूपात त्यांची मांडणी या सर्वनिष्ठ व्याकरणातून हाती लागणेही शक्य आहे.[४४] यांपैकी अनेक व्याकरणांतून अप्रत्यावर्ती संचांचे निर्देशन / जनन होत असूनही ती या श्रेणिव्यवस्थेमध्ये प्रारंभीच्या स्थानी आढळणे, म्हणजेच ती सहजपणे संपादनीय असणे, शक्य आहे. याउलट, काही व्याकरणामधून प्रत्यावर्ती संचांचे– विशेषतः अपरिमित संचांचे– निर्देशन / जनन होत असूनही ती व्याकरणे बरीच असंपादनीय असू शकतील, किंवा कदाचित भाषिक शक्तीच्या कार्यप्रक्रियेद्वारा त्यांचे संपादन होणे अगदी अशक्यही असू शकेल. प्रत्यावर्तित्व (recursiveness) आणि "संपादनीयता" (learnability) (या संकल्पनेचा अनुभवदृष्ट्या महत्त्वाचा ठरणारा कोणताही अर्थ आपण येथे घेतला तर) या गोष्टी सांकल्पनिक पातळीवर एकमेकींशी संबंधित नाहीत. त्यामुळे [त्यांचा संबंध गृहीत धरून केलेला] हा युक्तिवाद पूर्णपणे कोसळतो. लेवेल्ट यांनी आणखी एक युक्तिवाद केलेला आहे व तो पद्धतिमीमांसाविषयक (methodological) आहे. त्यांचे म्हणणे असे आहे की सर्वनिष्ठ व्याकरणाचा सर्वाधिक परिसीमित (restrictive) असणारा सिद्धान्त आपल्याला शोधून काढायचा आहे. आता ही गोष्ट खरी असली तर ती अप्रस्तुतच आहे. या संदर्भात एक गोष्ट वारंवार मांडली गेलेली आहे.[४५] ती म्हणजे, प्रत्यावर्तित्वाच्या तत्त्वावर आधारून निश्चित केलेल्या प्रत्येक संचासाठी (for every recursively enumerable set) एक संभाव्य व्याकरण देण्याचे कार्य सर्वनिष्ठ व्याकरण करते, असे आढळू शकेलही; मात्र तरीसुद्धा भाषा शिकणाऱ्यांपाशी जो परिमित स्वरूपाचा [भाषिक] पुरावा उपलब्ध असतो त्याच्यावर आधारून एकच एक व्याकरण अचूकपणे निवडता यावे अशा प्रकारेच संपादनीयतेच्या तत्त्वावर आधारून या व्याकरणांची व्यवस्था लावलेली असणे, असेही आढळू शकेल.[४६] लेवेल्ट यांनी [भाषिक सिद्धान्तनाच्या संदर्भात] जी पद्धतिमीमांसीय शर्त घातलेली आहे तिची पूर्तता या सिद्धान्तामुळे होऊ शकेल; मात्र ही शर्त म्हणजे सर्व [मानवी] भाषांचा संच हा एक प्रत्यावर्ती संच असतो अशी मर्यादा न घालणारी अशी "संपादनीयते"संबंधीची एक अनुभवनिष्ठ (empirical) शर्त आहे, अशी तिची मांडणी करणे माझ्या मते अधिक योग्य ठरेल. काही अप्रत्यावर्ती संच हे काही प्रत्यावर्ती (विशेषतः परिमित) संचांपेक्षा अधिक संपादनीय असू शकतात, याची नोंद आपण आधी केलेलीच आहे. थोडक्यात म्हणजे हे सर्व युक्तिवाद निष्फळ आहेत.

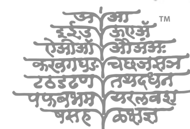
मानवी भाषा या वस्तुतः प्रत्यावर्ती असतात या गृहीतकाच्या समर्थनार्थ एक अनुभवाधिष्ठित युक्तिवाद स्टॅन्ली पीटर्स यांनी केलेला आहे. रॉबर्ट रिची याच्या सहकार्याने केलेल्या संशोधनाच्या आधारे पीटर्स यांनी या युक्तिवादाची मांडणी केलेली आहे. मात्र या युक्तिवादाचा अर्थ लावताना फार गंभीर स्वरूपाच्या चुका झालेल्या आहेत.[४७] पीटर्स व रिची यांनी असे दाखवून दिले आहे की जर रचनांतरणात्मक व्याकरणाने एक विशिष्ट शर्त (तिला ते "अवशिष्ट गुणधर्म" survivor property म्हणतात) पाळली तर त्या व्याकरणाद्वारा निर्देशन / जनन होणाऱ्या भाषा या प्रत्यावर्ती असतात; आणि याच्या पुष्टयर्थ पीटर्स यांनी असा पुरावा दिलेला आहे की आपल्या माहितीत असणारे सर्व नियम ही शर्त खरे पाहता पाळतातच. या विषयाचा पाठपुरावा आपल्याला येथे करावयाचा नाही. प्रत्यावर्तित्वासंबंधीच्या गृहीतकाला पुष्टी देईल

असा हा एक युक्तिवाद आहे, ही गोष्ट खरी; मात्र, प्रत्यावर्तित्व हा भाषेचा एक तार्किक दृष्टचा आवश्यक असा गुणधर्म आहे, हे या युक्तिवादातून सिद्धही होऊ शकत नाही व ते त्याचे उद्दिष्टही नाही.[४८] थोडक्यात सांगायचे तर भाषा या प्रत्यावर्ती असू शकतीलही, परंतु त्या तशा असायलाच हव्यात असे मानायला कोणतेही कारण दिसत नाही. तेव्हा, डमिट ज्या अर्थाने कार्यलक्ष्यी शक्तींची व्याख्या देतो त्या अर्थाने घेतल्यास भाषेच्या ज्ञानाचे विश्लेषण या शक्तींच्या परिभाषेत करता येणार नाही, आणि दुसरे म्हणजे, कोणत्याही प्रकारचा पुरावा त्यांच्या सैद्धान्तिक प्रकल्पाच्या दृष्टीने अखेरीस प्रस्तुतच ठरतो, निदान तसे आपल्याला आढळले आहे.

भाषा आणि व्याकरणे यांची चर्चा करताना मागील व्याख्यानांमध्ये मी असे म्हटले होते की व्याकरणे ही भाषांचे निर्देशन/जनन मुळीच करीत नाहीत असे आढळून यायचाही संभव आहे. भाषा ही पराश्रयी संवेद्य घटना (epiphenomenal) असते, हे "भाषा" या संकल्पनेचे स्वरूप लक्षात घेता हा शोध फारसा तापदायक ठरण्याचे कारण नाही. या शोधाचा अर्थ एवढाच होईल की ज्या वास्तवव्यवस्था मनामध्ये प्रतिरूपित होतात त्यांच्यामधून (languages) निर्देशन/जनन होत नाही. हे का होऊ शकेल याची अनेक संभाव्य कारणे आहेत. ज्या वाक्यांचे निर्देशन/जनन करायचे त्यांच्या प्रत्यक्ष प्रतिरूपनासाठी काही उपतत्त्वे (parameters) भाषेच्या व्याकरणात आवश्यक असतात; ही व्याकरणिक उपतत्त्वे इतर [म्हणजे भाषेपेक्षा वेगळ्या] व्यवस्थांच्या साहाय्यानेच (उदाहरणार्थ, संकल्पनात्मक व्यवस्थेच्या साहाय्याने) निश्चित करावी लागतात अशा स्वरूपाची असतात, असेही आढळून येणे शक्य आहे;[४९] आणि या इतर व्यवस्थांमध्ये अनेक प्रकारचे अद्भूत स्वरूपाचे गुणधर्म असू शकतील. किंवा असेही असेल की आपण कितीही नेमकेपणे मांडणी केली तरी व्याकरणाचे नियम काही बाबतींत अंगभूतपणेच अनिर्धारणीय असू शकतील. अशा परिस्थितीमध्ये "भाषा" ही संकल्पनेची व्याख्या चांगल्या प्रकारे ("प्रत्यावर्तित्वाच्या परिभाषेत दिलेली व्याख्या" (recursively defined) या अर्थाने) दिलेली आहे, असे ठरणार नाही. अर्थात या निष्कर्षाचा कोणताही लक्षणीय परिणाम आपण आधी केलेल्या चर्चेवर होणार नाही, किंवा भाषाविज्ञान व मनोविज्ञान या क्षेत्रांतील [संशोधन–] व्यवहारावरही होणार नाही. हे शोध म्हणजे मानसिक पातळीवर प्रतिरूपित होणाऱ्या व्यवस्था आणि त्यांना जन्म देणारे सर्वनिष्ठ व्याकरण यांच्यासंबंधीचे अनुभवाधिष्ठित शोध ठरतील; आपल्याला ते थोडेफार महत्त्वाचेही वाटू शकतील. या बाबींसंबंधींच्या सिद्धान्तांमध्ये इतर काही अनुभवाधिष्ठित शोधांमुळे काही सुधारणा कराव्या लागलेल्या आहेत, या शोधांसारखाच हाही शोध ठरेल.

भाषा या प्रत्यावर्तित्वाच्या तत्त्वावर आधारून निश्चित केलेल्या (recursively enumerable) नसतात, असा निष्कर्ष मांडणारा एक वेगळा युक्तिवाद जाको हिंटिका यांनी एका निबंधमालिकेमध्ये केलेला आहे. त्यांचा हा युक्तिवाद फारसा टिकत नाही. परंतु मानवी भाषा या प्रत्यावर्तित्वाच्या तत्त्वावर आधारून निश्चित केलेल्या नसतात (तसेच मानवी भाषेपासून फारशा भिन्न नसणाऱ्या "संभाव्य भाषा" याही प्रत्यावर्तित्वाच्या तत्त्वावर आधारून निश्चित केलेल्या नसतात) हे सिद्ध करण्यासाठी कोणता युक्तिवादाचा प्रकार वापरता येईल हे त्यांच्या युक्तिवादावरून स्पष्ट होते, आणि याच कारणासाठी त्याचा अभ्यास करणे योग्य ठरेल. या युक्तिवादामधून "सैद्धान्तिक भाषाविज्ञानाच्या संशोधनपद्धतीच्या दृष्टीने विचार करता... फार लक्षणीय असे निष्कर्ष निघतात" आणि "[हा युक्तिवाद] अत्यंत महत्त्वाचा आणि [सैद्धान्तिक दृष्टचा लक्षणीय] ठरेल याविषयी काहीही शंका नाही" अशी हिंटिका यांची धारणा आहे.[५०] हा युक्तिवाद जर अचूक असला तर त्याच्यामुळे (भाषा आणि व्याकरण यांच्याविषयीच्या सिद्धान्तांमध्ये सुधारणा घडवून आणणे हा परिणाम सोडल्यास) काय परिणाम होतील हे मला काही समजत नाही. परंतु तरीही हा मुद्दा लक्षणीय वाटू शकेल. हिंटिका यांचा युक्तिवाद पुढीलप्रमाणे आहे–

"any" हा शब्द ज्यांत वापरलेला आहे अशी वाक्ये घ्या. "any" आणि "every" यांच्यातील एक भेद एका लक्षणीय अशा पुरावा-क्षेत्रामध्ये [म्हणजे, विशिष्ट प्रकारच्या उदाहरणांमध्ये] आढळून येतो व अनेकांनी तो दाखवून दिलेला आहे: "any" या शब्दाच्या (अर्थात्मक) क्षेत्रमर्यादेमध्ये अंतर्भूत असणाऱ्या तार्किक प्रचालकाच्या (logical





operator) वाक्यरचनात्मक लघुक्षेत्रामध्ये जर "any" हा शब्द पडत असेल तरच तो शब्द वापरणारे वाक्य हे व्याकरणशुद्ध ठरते; "any" या शब्दाला त्यामुळे काही वेळा "प्रदीर्घ-व्याप्ती" परिगणक (wide–scope quantifier) असे म्हणण्यात येते. या परिगणकाला सार्वत्रिक परिगणकाचा (universal quantifier) अर्थ आहे असे मानू. आपण एक सोपे उदाहरण घेऊ : "John doesn't know anything", असे आपण म्हणू शकतो व त्याचा अर्थ "for all x, John doesn't know x"; परंतु "for all x, John knows x" या अर्थाने "Jonn knows anything" असे आपण म्हणू शकत नाही. या प्रकारच्या तथ्यांचे स्पष्टीकरण देण्यासाठी हिंटिका यांनी "Any–अभ्युपगम" ("Any–thesis") मांडलेला आहे. हा अभ्युपगम पुढीलप्रमाणे आहे :

> जेव्हा "any" आणि "every" यांच्यामध्ये अदलाबदल केली असता त्यातून तयार होणारा भाषिक प्रयोग व्याकरणशुद्ध असतो आणि क्ष–any य–ज्ञ या अर्थापासून अभिन्न (identical in meaning) नसतो, तेव्हा आणि तेव्हाच क्ष–any य–ज्ञ या प्रदत्त संदर्भामध्ये "any" हा शब्द (व्याकरण दृष्टया) स्वीकारार्ह ठरतो.

"John doesn't know anything" या रचनेमध्ये "any" च्या ऐवजी "every" वापरला तर "for all x, John doesn't know x या अर्थाऐवजी "not for all x, John knows x" हा अर्थ निष्पन्न होतो. याउलट "John knows anything" या वर घेतलेल्या व्याकरण दृष्टया अशुद्ध उदाहरणामध्ये "any" ऐवजी "every" हा शब्द वापरला असता "for all x, John knows x" हाच अर्थ कायम राहतो.

"any–अभ्युपगम" अचूक आहे असे गृहीत धरून हिंटिका यांनी पुढील गोष्ट दाखवून दिली आहे : अर्थाची एकरूपता म्हणजेच तार्किक समतुल्यत्व होय असे आपण मानले तर "any" आणि "every" यांच्या अदलाबदलीमुळे अर्थामध्ये फरक पडतो हे दाखविण्यासाठी कोणतीही निर्णय-पद्धती (decision procedure) उपयोगी पडत नाही अशा प्रकारची विधेये (predicates) रचणे शक्य होते. हिंटिका यांनी पुढे असेही दाखवून दिले आहे की व्याकरणशुद्ध वाक्यांचा प्रवर्ग हा प्रत्यावर्तित्वाच्या तत्त्वावर आधारून निश्चित झालेला (recursively enumerable) नसतो, म्हणजेच कोणत्याही निर्देशनात्म व्याकरणाने या प्रवर्गाचे निर्देशन/जनन होत नसते.

हिंटिका यांनी काढलेले निष्कर्ष विचारात घेण्याआधी आपल्याला असा प्रश्न विचारायला हवा की त्यांनी केलेला युक्तिवाद खरोखर टिकतो का ? "any–अभ्युपगम" ही मूलतः उचित स्वरूपाची कल्पना आहे असे मानू (मात्र ही गोष्ट [वाटते तेवढी] उघड नाही). हे मानल्यानंतरही त्यांचा युक्तिवाद टिकत नाही. याचे कारण असे की खूपशा स्पष्ट असणाऱ्या उदाहरणांच्या बाबतीत तरी निदान असे आढळते की "any–अभ्युपगमा"मध्ये परिगणकाचा नियम वापरून "अर्थदृष्टया अभिन्न" (identical in meaning) याऐवजी "रूपदृष्टया अभिन्न" (identical in form) असा प्रयोग आपण वापरला तर नेमका हाच निष्कर्ष आपल्या हाती लागतो; येथे परिगणकाचा नियम म्हणजे वाक्यरचनात्मक प्रतिरूपनाला प्रमाण स्वरूपाच्या तार्किक चिन्हांच्या रूपात आणणे (mapping) असे म्हणता येईल.[५१] व्याकरणामधून अर्थाचे प्रतिरूपन मिळते ते वापरणाऱ्या नियमांपैकी एक नियम, म्हणून आपल्याला या नियमाकडे पाहता येईल. तेव्हा, परिगणकाच्या नियमानुसार, "John knows anything" आणि "John knows everything" या दोहोंनाही "for all x, John knows x", असे तार्किक रूप मिळते; याउलट "John doesn't know everything" याला "not for all x, John khows x" हे तार्किक रूप मिळते, तर "John doesn't know anything" याला "for all x, John doesn't know x" असे तार्किक रूप मिळते, कारण या नियमानुसार "any" हा "प्रदीर्घ-व्याप्ती" परिगणक (wide–scope quantifier) मानला जातो. परंतु [तार्किक] रूपांमधील हे भेद पडताळून पाहता येण्याजोगे आहेत, आणि त्यामुळेच हिंटिका यांचा युक्तिवाद कोसळतो.[५१] "any–अभ्युपगमा"ची पुनर्मांडणी एका विशिष्ट प्रकारच्या "विशुद्ध संबंधरचनात्मक पातळी"वर (pure syntax) करता येईल; या उदाहरणाच्या संदर्भात बोलायचे तर ही

अनुक्रमणिका

पुनर्मांडणी "तार्किक रूपाच्या संबंधरचनात्मक पातळी" वर (the syntax of logical form) केलेली आहे.

हिंटिका यांचा हा युक्तिवाद, किंवा तत्सम स्वरूपाचा दुसरा एखादा युक्तिवाद, अचूक आहे, असे मानू. त्यावरून काय सिद्ध होईल ? हिंटिका यांनी असे दाखवून दिले आहे की [व्याकरणव्यवस्थेचा] वाक्यरचनात्मक उपबंध हा अर्थरचनात्मक उपबंधापासून स्वतंत्र असत नाही, कारण *any*, हा शब्द वापरणाऱ्या वाक्यांची वाक्यरचनात्मक स्वीकारार्हता ही त्यांच्या अर्थावर अवलंबून असते. वर दाखविल्याप्रमाणे पुनर्मांडणी केली तर हा निष्कर्ष निष्पन्न होत नाही. परंतु समजा निष्पन्न झाला तरी तो कितपत लक्षणीय स्वरूपाचा ठरेल ? समजा पदरचनात्मक आणि स्वनरचनात्मक भेदरूपांविषयीच्या नियमांचा एक सिद्धान्त आपल्याला मांडायचा झालाच तर त्या सिद्धान्ताला "संबंधित शब्द" ("related word") या संकल्पनेचा निर्देश करावा लागेल आणि या संकल्पनेला एक अर्थाचा पैलू असेलच. आता पदरचना व स्वनरचना यांच्यासंबंधीच्या या नियमासंबंधीची ही वस्तुस्थिती जेवढी लक्षणीय ठरेल तेवढीच हिंटिका यांचा निष्कर्ष लक्षणीय म्हणावा लागेल. वेगळ्या शब्दांत सांगायचे तर मी इतरत्र वाक्यरचनात्मक उपबंधाच्या स्वायत्ततेच्या तत्त्वाचे "उपतत्त्वाधिष्ठित स्वरूप" ("parametrized version" of the thesis of autonomy of syntax)[५३] असे ज्याला म्हटले आहे त्याला या निष्कर्षामुळे पुष्टीच मिळेल. उपस्थित झालेल्या प्रश्नांची उत्तरे माहिती होणे हे निश्चितच महत्त्वाचे आहे, परंतु या प्रक्रियेतून निघणारे निष्कर्ष काही [सिद्धान्तनाच्या दृष्टीने] फारसे समृद्ध दिसत नाहीत.

आपला युक्तिवाद हा "निर्देशनात्म व्याकरणाच्या स्पष्टपणे विरुद्ध जाणारे उदाहरण" आहे, असे प्रतिपादन हिंटिका यांनी केलेले आहे. त्यांचा युक्तिवाद जर ग्राह्य असेल तर तो विरुद्ध जाणारे उदाहरण ठरेल खरे, परंतु त्याचा रोख पुढील समजुतीविरुद्ध असेल : निर्देशनात्म व्याकरण जेव्हा मनात प्रतिरूपित होते तेव्हा ते सुरचित वाक्यांच्या एका संचाचे निर्देशन/जनन करीत असते, या समजुतीविरुद्ध जाणारे ते उदाहरण ठरेल.[५४] निर्देशनात्मक व्याकरण मनामध्ये प्रतिरूपित होते या समजुतीविरुद्ध या उदाहरणाचा रोख नाहीच. आपण ज्यांना "व्याकरणशुद्ध वाक्ये" म्हणू त्यांचा प्रवर्गाचे निर्देशन/जनन या व्याकरणाला आपल्या– आपण करता येत नाही, असा गर्भितार्थ हिंटिका यांच्या निष्कर्षामधून निघतो. किंवा खरे म्हणजे, ही [व्याकरणशुद्ध] वाक्ये दोन प्रकारच्या शर्तींचे पालन करतात : एका प्रकारच्या शर्तीमध्ये व्याकरणाचा अंतर्भाव होतो, तर दुसऱ्या शर्तीमध्ये कोणत्याही प्रकारची [व्याकरणाची निवड करण्यासंबंधीची] निर्णय-पद्धती समाविष्ट झालेली नसते. आता हेही पुन्हा खरे असेल तर खरोखर लक्षणीय म्हणावे लागेल; परंतु त्यातून निघणारे निष्कर्ष अगदी क्षीण स्वरूपाचे दिसतात. उपतत्त्वाधिष्ठित स्वायत्ततेच्या तत्त्वाची इतर जी रूपे आहेत त्यांच्याशी ही परिस्थिती मिळती-जुळती आहे. आपण आधी म्हटल्याप्रमाणे यातून भाषा या संकल्पनेच्या अनिर्धारणीयतेच्या (ill-definedness) तत्त्वाची अनेक रूपे निर्माण होऊ शकतात. **व्याकरण** आणि **व्याकरण जाणणे** या संकल्पना मूलभूत असतात, तर **भाषा** आणि **भाषा जाणणे** या संकल्पना दुय्यम व परावलंबी असतात, हे आपण एकदा मान्य केले की [हिंटिका यांच्या युक्तिवादामधून] भाषाविज्ञान वा मनोविज्ञान यांच्या संशोधन-पद्धतीच्या दृष्टीने कोणतेही निष्कर्ष, मग ते लक्षणीय असोत वा नसोत, निघत नाहीत, असे मला वाटते.

हिंटिका यांचे निष्कर्ष नाकारावे असे "भाषेच्या संकल्पने"मध्ये काहीही नाही (मग ती संकल्पना काहीही असो), असे माझे मत आहे. मानवी भाषांची सांगड या निष्कर्षांशी चांगली बसू शकेल, आणि कदाचित प्रत्यक्षात बसतेही. परंतु असे असूनही "व्याकरण जाणणे" हा ज्ञानात्मक संबंध मूलभूत स्वरूपाचा आहे, असे म्हणणे उचित ठरेल; मात्र आता आपण पुढील निष्कर्ष काढू : व्याकरण हे आपणहून भाषेचे निर्धारण करीत नाही (काही झाले तरी हा निष्कर्ष काढणे हे फारसे असमंजसपणाचे नाही, व त्याची कारणे आपण वर दिलेलीच आहेत) ; तसेच, भाषा या वस्तुतः प्रत्यावर्तित्वाच्या तत्त्वावर आधारून निर्धारित झालेल्या असतील असे नाही, मात्र ज्या शर्तींचे पालन त्या करतात त्यांचे प्रतिरूपन मनामध्ये व म्हणून मेंदूमध्ये झालेले असते. या उदाहरणामध्ये आपण "भाषा" कशाला म्हणायचे ठरविणार याविषयी अनेक प्रश्न अनुत्तरित राहतील, परंतु खुद्द "भाषा" ही संकल्पनाच दुय्यम, परावलंबी

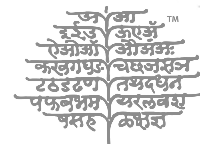
व सापेक्षत: बिनमहत्त्वाची असल्याने हे प्रश्न [सैद्धान्तिकदृष्टया] फारसे लक्षणीय ठरत नाहीत. किंबहुना ही संकल्पना आपण मोडीत काढली तरी फारसे नुकसान होणार नाही. या प्रकारचे निष्कर्ष आक्षेपार्ह वा विसंगत आहेत असे मला काही वाटत नाही, तसेच त्यांच्यामुळे काही मोठ्या समस्या उभ्या राहतात असेही मला वाटत नाही; मात्र, पुन्हा एक गोष्ट सांगायला हवी ती ही की ज्ञान आणि कुवत यांतील भेद, तसेच एखाद्यापाशी मानसिक संरचना असणे आणि व्यावहारिक कौशल्य असणे यांतील भेद, या भेदांना या निष्कर्षांमुळे पुष्टीच मिळते.

प्रत्यावर्तित्वाच्या संकल्पनेप्रमाणेच या निष्कर्षांचा संपादनीयतेच्या प्रश्नाशी काही संबंध पोहोचत नाही, हे येथे ध्यानात घेतले पाहिजे. हिंटिका यांचा "*any*–अभ्युपगम" आपल्याला का संपादन करता येऊ नये, याला कोणतेही कारण नाही. किंवा, ह्या अभ्युपगमाची मुळे एखाद्या उपजतपणे प्राप्त झालेल्या तत्त्वामध्ये आहेत, उदाहरणार्थ, अनुभवाच्या प्रभावाखाली जे तत्त्व कार्यरत होते त्या तत्त्वामध्ये आहेत, असे का म्हणता येऊ नये, यालाही काहीच कारण नाही.

खरे पाहता, "भाषां"ची काही साधी–सरळ उदाहरणे आपण तयार करू शकतो. ही उदाहरणे आपण ज्या भाषा प्रत्यक्षात बोलतो अगदी त्यांच्याच सारख्या असतील आणि त्या प्रत्यावर्तित्वाच्या तत्त्वावर आधारून निश्चित झालेल्या (recursively enumerable) नसतील. विशेषत: काही शब्दांना जेव्हा "संख्यात्मक गुणधर्म" (numerical properties) असतात असे ढोबळ मानाने म्हणता येते तेव्हा तर आपण अशी उदाहरणे सहजपणे तयार करू शकतो. इंग्लिशमधील "between" आणि "among" या शब्दांचे उदाहरण घेऊ. इंग्लिशच्या एका उपभेदामध्ये [म्हणजे बोलीमध्ये] "I find it hard to choose between A and B" आणि "I find it hard to choose among A, B and C", ही वाक्ये शक्य आहेत, परंतु या वाक्यांमध्ये "between" आणि "among" या शब्दांमध्ये अदलाबदल करता येणे शक्य नाही. आता या भाषेशी खूपसे साम्य असणाऱ्या भाषेची कल्पना करा (कदाचित हा इंग्लिशचाच एखादा उपभेद असू शकेल). या भाषेत कार्यकारी तत्त्व हे केवळ उभयान्वयी अव्ययांपुरते मर्यादित न राहता संचांचेही नियंत्रण करते समजा. उदाहरणार्थ, "I find it hard to choose between the prime numbers that are less than four" हे वाक्य या भाषेत व्याकरणशुद्ध ठरते, परंतु "I find it hard to choose between the prime numbers that are less than six" हे वाक्य व्याकरणशुद्ध ठरत नाही. या दुसऱ्या वाक्यात "between" ऐवजी "among" हा शब्द वापरायला हवा, कारण तेथे उल्लेखिलेल्या संचाचे [prime numbers that are less than six या संचाचे] सभासद दोनाहून अधिक आहेत. यादृच्छिक व्यामिश्रता असणाऱ्या संख्यांना (numbers of arbitrary complexity) नियंत्रित करणाऱ्या शर्तींची मांडणी आपण करू शकतो, आणि त्यामुळे "I find it hard to choose between the numbers meeting the condition C" या धर्तीची वाक्ये जर आपण विचारात घेतली तर त्यांच्यावरून व्याकरणशुद्ध वाक्यांचा संच हा प्रत्यावर्तित्वाच्या तत्त्वाच्या आधारे निश्चित झालेला नसतो, इतकेच नव्हे तर तो. खरे पाहता अत्यंत "स्वैर" (wild) असू शकतो, हे सिद्ध होते. या भाषेच्या व्याकरणात इंग्लिश भाषेच्या निर्देशनात्म व्याकरणाचा अंतर्भाव तर होईलच, शिवाय मी वर "between" आणि "among" या शब्दांच्या संदर्भात जे एक सांकेतिक तत्त्व सांगितले त्याचाही अंतर्भाव होईल. यातून मोठे उत्पात घडविणारे परिणाम निष्पन्न होतात असे काही मला वाटत नाही; मात्र भाषा ही कोणत्याही प्रत्यावर्ती पद्धतीने निर्धारित केली जात नाही [हे त्यावरून सिद्ध होते].

"भाषेचे ज्ञान" या संकल्पनेच्या संदर्भामध्ये अखेरीस दोन मुद्द्यांवर मला थोडक्यात मतप्रदर्शन करायचे आहे. पहिला मुद्दा बोधना/जाणीव/सबोध मन (consciousness) या कल्पनेशी संबंधित आहे, तर दुसरा शिकण्याच्या प्रक्रियेशी संबंधित आहे.

"ज्ञान" ही संज्ञा मी ज्या अर्थाने वापरतो आहे त्यानुसार ज्ञान हे अबोध आणि सबोध मनाला सापडू न शकणारे असे असू शकते. ते "गर्भित" (implicit) किंवा "अस्फुट" (tacit) असू शकते. काही विशिष्ट व्याकरणिक नियम वा तत्त्वे यांचे आपल्याला ज्ञान आहे, वा ते आपण जाणतो वा वापरतो, हे आपण





कितीही अंतर्निरीक्षण केले तरी आपल्याला माहीत होणार नाही; त्याचप्रमाणे, या नियमांनी वा तत्त्वांनी घडविलेली काही मानसिक प्रतिरूपे भाषेच्या वापरामध्ये कार्यरत असतात याचाही पत्ता आपल्याला अंतर्निरीक्षणातून लागणार नाही. हे नियम आणि [त्यांतून निर्माण झालेली] प्रतिरूपे यांची माहिती करून घ्यायची कोणतीही खास सोय आपल्यापाशी नाही. या संदर्भात अनेकांनी ज्या [ज्ञानशास्त्रीय] आवश्यकता प्रतिपादलेल्या आहेत त्यांच्याशी हा निष्कर्ष जुळणारा नाही. उदाहरणार्थ, कांटने असा आग्रह धरलेला आहे की "सर्व प्रतिरूपांचा एका संभाव्य अशा अनुभवात्म जाणिवेशी अपरिहार्य असा संबंध असतो. याचे कारण असे की जर असा संबंध नसेल, आणि या प्रतिरूपांची जाणीव अशक्यच असेल, तर ही प्रतिरूपे अस्तित्वातच नाहीत अशी कबुली आपण देत आहोत असा त्याचा अर्थ होईल."[५५] आधुनिक तत्त्वज्ञानामध्ये याच धर्तीच्या मतप्रणाली प्रचलित आहेत. जॉन सर्ल यांनी असे म्हटले आहे की, "अबोध मानसिक स्थितीच्या गुणधर्मांची निश्चिती करताना सर्वसामान्यपणे असे गृहीत धरलेले असते की या स्थितींची जाणीव शक्य आहे, आणि तसे गृहीत धरले नाही तर या गुणधर्मनिश्चितीपाशी जे स्पष्टीकरणात्मक सामर्थ्य असते तेच लोप पावते." विशेषत:

> वाचिक कृत्ये करण्यामागे अबोध नियम असतात असा दावा मी जेव्हा करतो तेव्हा मला अशी खात्री वाटते की हे नियम मी जर अचूकपणे मांडलेले असतील तर आपण या नियमांचा उपयोग नेहमीच करत आलेलो आहोत हे बुद्धिमान निजभाषकाला ओळखता यायला हवे ... इंग्लिश–भाषकांचे वाचिक वर्तन हे इंग्लिश भाषेचे नियम पाळण्यावर अवलंबून असते, हे जर खरे असले, आणि हे [मी मांडलेले] नियम जर खरोखरीच इंग्लिशचे नियम असले तर या नियमांनी आपल्या वाचिक वर्तनाचा प्रवाह कसा नियंत्रित होतो याची जाणीव इंग्लिश–भाषकांना असायलाच हवी ... या नियमांची मांडणी करण्याचा दावा करणारा कोणताही सिद्धान्त पर्याप्त ठरण्यासाठी त्याने निदान सकृत्‌दर्शनी पुढील शर्त पाळली पाहिजे : आपल्या वर्तनामध्ये नियम कोणत्या प्रकारे कार्यरत झालेले असतात याची जाणीव निजभाषकाला असणे तत्त्वत: आवश्यक असते. हे तत्त्व म्हणजेच ही शर्त होय."[५६]

स्टीवन डेविस यांनीही याच प्रकारचा दावा पुढीलप्रमाणे केलेला आहे :

> एखादी क्रिया नियंत्रित करणाऱ्या नियमांचे ज्ञान एखाद्याला आहे, असे म्हणता येण्याची आवश्यक पूर्वअट अशी की ते नियम कोणते आहेत हे त्याला सांगता तरी यायला हवे किंवा दाखवून तरी देता यायला हवे... एखादा मनुष्य एखाद्या नियमाचे पालन करतो, असे म्हणता येण्यासाठी त्याला त्या नियमाचे ज्ञान असायला हवे आणि तो नियम काय आहे ते सांगता यायला हवे... तेव्हा, निजभाषेतील वाक्यांच्या विषयीची तथ्ये निश्चित करताना किंवा निजभाषेतील वाक्ये बोलताना वा त्यांचे आकलन करून घेताना भाषक हे नियम वापरीत असतात, असा दावा चॉम्स्की यांना करता येणार नाही.[५७]

सर्ल आणि डेविस या दोघांचा, तसेच या विषयावर याच धर्तीवर मांडणी करणाऱ्या इतरांचाही, असा आग्रह आहे की हे नियम जाणिवेला / सबोध मनाला उमजतात असे नसेल तर निजभाषक जे काही करीत असतात ते नियमांशी मिळते-जुळते असते वा त्याचे वर्णन नियमांच्या साहाय्याने केलेले असते, एवढेच विधान आपल्याला फार तर करता येईल. [निजभाषक नियमांना अनुसरून वर्तन करतात, वा नियमांचे पालन करतात, असे म्हणता येणार नाही.]

हा शेवटचा निष्कर्ष चुकीचा आहे असे मला का वाटते त्याची चर्चा मी आधीच केलेली आहे.[५८] त्याचप्रमाणे, व्याकरणाच्या नियमांचे मानसिक प्रतिरूपन होत असते आणि मगच ते वैचारिक व वर्तनात्मक प्रक्रियांमध्ये वापरले जातात, असे मानणे सयुक्तिक का ठरेल, याचीही चर्चा मी आधी केलेली आहे. आपण आधी "ज्ञानात्मक क्षेपणास्त्र" (cognitive missile) या उदाहरणाचा विचार केलेला आहे; त्याच्याशी या प्रतिरूपांचे साम्य आहे (मात्र आधी उल्लेखिलेल्याप्रमाणे त्यांच्यात लक्षणीय असे भेदही आहेत). आणखी असे की ज्ञान आणि आकलन याच्याविषयीची ही भूमिका ही केवळ एक शक्यता म्हणून मांडली गेलेली नाही, तर तिचे बऱ्याच तपशीलवार संशोधन झालेले आहे, आणि माझ्या मते त्याला लक्षणीय प्रमाणात

यशही मिळालेले आहे. माझ्या माहितीनुसार ही भूमिका या बाबतीत अनन्यच म्हणावी लागेल. उदाहरणार्थ, प्रश्नवाचक वाक्यांची रचना आणि पूर्ववर्ती घटकांची (antecedents) निवड यांच्यासंबंधींच्या शक्यता उलगडून दाखविणारी काही उदाहरणे आपण मागे [भाषिक] तथ्ये म्हणून विचारात घेतलेली आहेत; या तथ्यांचे स्पष्टीकरण पुढील गृहितकृत्याच्या आधारे देता येईल : स्थानीयता (locality) आणि अपारदर्शकत्व (opacity) या तत्त्वांचा समावेश असणारी एक नियमव्यवस्था बोलणाऱ्या-ऐकणाऱ्याने आत्मसात केलेली असते, आणि मनात प्रतिरूपित झालेल्या या नियम व तत्त्वांचा सबोध मनाला थांगपत्ता नसतोही निश्चित, परंतु तरीही त्यांच्यावर आधारून झालेल्या मानसिक संगणनांच्या आधारेच [भाषिक] निर्णय घेतले जातात आणि [भाषिक] वर्तन घडत असते. [या प्रकारची] आणखीही इतर अनेक उदाहरणे आहेत. या स्वरूपाच्या असंख्य तथ्यांना हाताळण्याचा केवळ प्रयत्न करणारे एकही स्पष्टीकरण माझ्या पाहण्यात नाही. आपले निर्णय आणि वर्तन हे काही नियमव्यवस्थांशी मिळते-जुळते असे असते या तथ्याचे कोणी स्पष्टीकरण दिलेलेही माझ्या पाहण्यात नाही. मात्र याला अपवाद एकच; तो म्हणजे पुढील गृहितकृत्याचा : या प्रकारच्या नियमांनुसार घडणारी संगणने (computations) व त्यांच्यातून पुरविली जाणारी प्रतिरूपे (representations) या दोन्ही गोष्टी मनातच घडत असतात. संवेदना आणि [तिच्याशी संबंधित] बाबींचे संशोधन करीत असताना इतर गृहितकृत्यांबरोबरच आपण नेमक्या या गृहितकृत्याचा अगदी निःशंकपणे स्वीकार करू. या भूमिकेवर जो काही आक्षेप घ्यायचा तो तत्त्वाधिष्ठित असायला हवा; कोणताही सुसंगत युक्तिवाद आक्षेपामागे नसताना ही भूमिका नाकारणे हा केवळ एक प्रकारचा दुराग्रहच होय आणि तो अर्थातच भाष्य करण्यालायक नाही. या भूमिकेच्या आक्षेपकांना तिच्यातील एखादा मूलभूत स्वरूपाचा तात्त्विक कच्चा दुवा तरी दाखवून द्यावा लागेल, किंवा त्या भूमिकेचे उपयोजन करताना काही दोष आढळतो असे दाखवावे लागेल, किंवा भाषक जे काही करतात ते विशिष्ट नियमांशी मिळते-जुळते असते वा या नियमांच्या आधारे त्याचे वर्णन देता येते हे कसे, याचे एक वेगळे व अधिक स्वीकारार्ह स्पष्टीकरण द्यावे लागेल, आणि या नियमांच्या व्यवस्थेचे (खरे तर हे नियम सबोध पातळीच्या पलीकडे जाणारे दिसतात) मानसिक प्रतिरूपन भाषकांच्या मनात होत असते असा दावा या स्पष्टीकरणामध्ये असता कामा नये. [तरच ते स्पष्टीकरण उपलब्ध स्पष्टीकरणापेक्षा वेगळे ठरेल.] आपल्याला ज्याचे ज्ञान आहे– उदाहरणार्थ, परस्परसंबंधवाचक वाक्प्रयोग (reciprocals)– ते ज्ञान आपल्याला प्राप्त कसे झाले याचे, किंवा आपण [भाषाविषयक] निर्णय घेतो ते कसे घेतो याचे, स्पष्टीकरण कोणी देऊ शकले तर त्यात चर्चा करण्यायोग्य काही असेल तरी. परंतु अशा प्रकारचे कोणतेही स्पष्टीकरण, मग ते कितीही कच्च्या वा प्राथमिक स्वरूपात असो, कोणी देऊ करत नसल्यामुळे चर्चा करण्यासारखे [या संदर्भात] काही उरतच नाही.

वर दिलेल्या उद्धृतांवरून एक गोष्ट लक्षात येते. ती अशी की नियमांचे ज्ञान होण्याच्या संदर्भात "ज्ञान" हा शब्द आपण वापरावा की नाही, एवढ्यापुरताच येथील वाद मर्यादित नाही. येथे वाद आहे पुढील बाबींवर : ज्ञान म्हणून जे सर्वांना मान्य असते त्याच्या काही भागाचे स्पष्टीकरण देणारा सिद्धान्त– किंवा आपल्याला "ज्ञान" हा शब्द वगळायचाच असेल तर ज्ञानाच्या क्षेत्रामध्ये ज्यांना विचार, भाषा, कृती आणि वर्तन म्हणण्यात येते त्यांच्याविषयीचा सिद्धान्त– विकसित करण्याच्या दृष्टीने ही [वर मांडलेली] भूमिका स्वीकारण्याजोगी आहे की नाही, याविषयी वाद आहे.

बुद्धिबळाच्या नियमांपासून "सामान्यीकरण" (generalization) करून डेविस आपल्या निष्कर्षापर्यंत पोहोचतात, परंतु त्यांचा हा युक्तिवाद फारसा लाभदायी नाही. नियमांच्या संरचनेचा विचार करता बुद्धिबळ हा वस्तुतः एक क्षुल्लकच खेळ आहे, आणि तो (सामान्यपणे) उघडपणेच शिकविला जात असल्याने त्याच्या नियमांचे ज्ञानही जाणिवेच्या वा सबोध पातळीवर होत असते. या खास उदाहरणावरून आपल्याला सामान्यीकरण करून सर्वसामान्य स्वरूपाचा निष्कर्ष काढता येणार नाही. या संदर्भातील समस्या होती तशीच [अनुत्तरित] राहते.

याउलट [म्हणजे डेविस यांनी जे केले आहे त्याच्या उलट] सर्ल हे कोणताही युक्तिवाद मांडत नाहीत. मनोवस्थांची (mental states) जाणीव

बोधनेला/सबोध मनाला असते, असे ते ठरवूनच टाकतात. हे मान्य केले नाही तर मनोवस्था या संकल्पनेची "स्पष्टीकरणात्मक ताकद जवळजवळ पूर्णपणे" संपते, असा दावा करताना ते कोणताही युक्तिवाद मांडत नाहीत. त्यांचे हे शेवटचे विधान निखालस खोटे आहे. तत्त्वत:, या प्रकारच्या संकल्पना वापरून दिलेली स्पष्टीकरणे ही किती सखोल असतील व किती यशस्वी ठरतील हे सांगता येणार नाही; त्यांच्यापैकी काहींपाशी बरीच स्पष्टीकरणात्मक ताकद असलेली आढळते, परंतु या वस्तुस्थितीचा शोध सर्ल घेतच नाहीत. या उदाहरणांमध्ये जाणिवेवर/सबोध मनावर काहीच अवलंबून नाही. वाचिक कृत्यांविषयीचे (speech–acts) नियम सर्ल यांनी स्वत:च मांडलेले आहेत, आणि या नियमांचे ज्ञान बोधनेला/सबोध मनाला असते असा दावा केलेला आहे. परंतु डेविस यांच्या बुद्धिबळाच्या नियमांविषयीच्या दाव्याप्रमाणेच सर्ल यांच्या दाव्यातही काही तथ्य नाही. त्यातून [भाषेसंबंधीचे] कोणतेही सामान्य विधान हाती लागू शकणार नाही, किंवा आपल्या वर्तनामागे कोणते नियम असतात याची जाणीव कोणत्याही व्यक्तीला असायलाच हवी ही जी त्यांनी घातलेली प्रथमदर्शनी स्वरूपाची (prima facie) शर्त आहे, तीही त्यातून हाती लागत नाही. त्यांची भूमिका ही केवळ आग्रही प्रतिपादनाच्या पातळीवर राहते, तिला युक्तिवादाचा आधार सुतरामही नाही. एक गोष्ट ध्यानात घ्या की येथे सर्वत्र आपण तथ्यविषयक दाव्यांसंबंधी बोलतो आहोत.

या संदर्भातील वस्तुस्थिती अशी आहे की उघडच अनुभवाधिष्ठित असणाऱ्या अनेक प्रश्नांची मांडणी आतापर्यंत झालेली आहे व त्यांचा शोधही घेतला गेलेला आहे. त्याची उदाहरणे आपण आधी उल्लेखिलेली आहेतच. सर्ल यांनी जी भूमिका नाकारलेली आहे त्याच भूमिकेमधून तथ्यांचे स्पष्टीकरण देण्याच्या काही प्रयत्नांना थोड्याफार प्रमाणात यशही लाभलेले आहे, आणि असे यश इतर कोणत्याही भूमिकेला लाभलेले नाही. वैध म्हणता येतील असे कोणतेही आक्षेप या भूमिकेवर घेण्यात आलेले नाहीत (अनिर्धारणीयता आणि निष्फळता यांच्यासंबंधीचे आक्षेप बरोबर असले तरी हा शोध अनुभवनिष्ठ स्वरूपाचा आहे, एवढेच त्यांच्यातून सिद्ध होत असल्याने ते आपण बाजूला ठेवले पाहिजेत). तेव्हा, या प्रकारच्या आक्षेपात्मक दृष्टिकोणांची दखल घेणे आणि जोवर त्यांच्यामधून एखादा सुसंगत युक्तिवाद वा पर्यायी भूमिका उभी राहात नाही तोवर त्यांना बाजूला ठेवणेच उत्तम, असे माझे मत आहे.

सर्ल यांचे मत असे आहे की [भाषावैज्ञानिक संशोधनातून] निष्पन्न झालेले व्याकरणिक नियम हे आपण इंग्लिश बोलताना वापरत असणारेच नियम आहेत असे काही इंग्लिशच्या भाषकाला ओळखता येणार नाही, त्याचप्रमाणे [भाषावैज्ञानिकांनी मांडलेले] हे नियम "अमूर्त आणि गुंतागुंतीचे" आहेत व [त्यामुळे] "सर्वसामान्य व्याकरण-ग्रंथांमधील नियमांना जशी सहजज्ञानाधिष्ठित ग्राह्यता (intuitive plausibility) लाभलेली असते तो टप्पा या नियमांच्या दृष्टीने फार दूरचा टप्पा असतो." सर्ल यांचे हे मत योग्यच आहे. मी ज्या प्रकारची भूमिका रेखाटतो आहे त्या तऱ्हेच्या भूमिकेवर आक्षेप म्हणून हे मत सर्ल यांनी मांडलेले आहे. तेव्हा आक्षेप म्हणून या मतात किती तथ्य आहे ते पाहू.

[भाषावैज्ञानिक संशोधनातून] निष्पन्न झालेले व्याकरणिक नियम हे आपण इंग्लिश बोलताना वापरत असणारेच नियम आहेत असे इंग्लिशच्या भाषकाला ओळखता येत नाही आणि वास्तविक पाहता जाणिवेच्या पातळीवर किंवा अंतर्निरीक्षणामधून या नियमांचे ज्ञान होत नसते. यावरून सर्ल असा निष्कर्ष काढतात की "हे [भाषावैज्ञानिक संशोधनातून मांडलेले] नियम बव्हंशी केवळ अभ्युपगम म्हणूनच राहतात." मला हा निष्कर्ष अर्थातच मान्य आहे. माझा आक्षेप आहे तो फक्त "बव्हंशी" आणि "केवळ" या शब्दांना. "हे नियम म्हणजे अभ्युपगम असतात", किंवा या नियमांचे मानसिक पातळीवर प्रतिरूपन होत असते असे मानणारे सिद्धान्त हे अभ्युपगम मांडत असतात, एवढेच सर्ल यांनी म्हणायला हवे होते. म्हणजेच असे की चर्चाविषय असणाऱ्या या सिद्धान्तांना अनुभवाधिष्ठित असा आशय असतो. आणि निदान माझ्या लेखनात तरी हा काही आक्षेप ठरू शकत नाही. "बव्हंशी" आणि "केवळ" या शब्दांचा जो वापर सर्ल यांनी केला आहे त्यावरून असे दिसते की ते ज्या संशोधनावर मतप्रदर्शन करीत आहेत त्याचा अत्यंत चुकीचा अर्थ त्यांनी लावलेला आहे; काही एका प्रकारचे संकल्पनात्मक विश्लेषण

म्हणूनच सर्ल या संशोधनाकडे पाहतात, असे दिसते.

आणखी एक समस्या येथे आहे. बोलणाऱ्यांना हे आपण वापरत असलेले नियम आहेत हे ओळखता येत नाही, या कारणास्तव "[भाषावैज्ञानिक संशोधनातून मांडलेले] नियम बव्हंशी केवळ अभ्युपगम म्हणूनच राहतात", असा युक्तिवाद सर्ल करतात, हे आपण ध्यानात घेतले पाहिजे. हा युक्तिवाद नव्हेच हे आपण आधी पाहिलेच आहे. सबोध मनाला न उमजणाऱ्या नियमांइतकीच व्याप्ती वा स्पष्टीकरणात्मक ताकद असणारे नियम मांडणारा एखादा सिद्धान्त मांडणे कोणाला शक्य झाले, असे [वादापुरते] मानू. हा एक खरोखरीच वेधक असा परिणाम ठरेल. मात्र "केवळ अभ्युपगमा"च्या कक्षेच्या पलीकडे, म्हणजेच अनुभवाधिष्ठित असा आशय असणाऱ्या विधानांच्या कक्षेच्या पलीकडे, आपल्याला घेऊन जाणे यातूनही साध्य होणार नाही, ही गोष्ट उघड आहे. आपण स्वत: [बोलत असताना] काय करतो याविषयीच्या एखाद्या व्यक्तीच्या निर्णयांना कोणताही अनन्य असा खास दर्जा देता येणार नाही; इतर पुराव्यांबरोबरच हे निर्णयही एक प्रकारचा पुरावा म्हणून ठेवावे लागतील. परंतु पुन्हा हा प्रश्नही केवळ तांत्रिक स्वरूपाचा ठरतो. मी ज्या प्रकारच्या तथ्यांची चर्चा करतो आहे त्यांची या ना त्या प्रकारे संगती लावणाऱ्या कोणत्याही स्पष्टीकरणात्मक तत्त्वांचे ज्ञान सबोध मनाला साधारणपणे होऊ शकत नाही, असे मला वाटते, आणि याच्या उलट परिस्थिती असावी असे म्हणायला कोणतेही कारण दिसत नाही. बोधनेला/सबोध मनाला या नियमांचे वा तत्त्वांचे ज्ञान होणे शक्य असते, या भूमिकेची अनेक पारंपरिक व आधुनिक रूपे आहेत; परंतु त्यांच्यापैकी एकालाही ना अनुभवाधिष्ठित आधार आहे, ना त्यांची संभाव्यता आजवर सिद्ध झालेली आहे.

सर्वसामान्य व्याकरण-ग्रंथांमधील नियमांना जशी सहजज्ञानाधिष्ठित ग्राह्यता लाभलेली असते तशी या [भाषावैज्ञानिक संशोधनातून हाती लागलेल्या] नियमांना लाभत नाही, ही गोष्ट खरीच आहे. ती अनपेक्षित स्वरूपाची निश्चितच नाही, आणि याच्या कारणांची चर्चा अनेकदा झालेली आहे. सर्वसामान्य व्याकरण-ग्रंथामध्ये [भाषिक तथ्यांच्या] ज्या लघुक्षेत्राची मांडणी केलेली असते ते लघुक्षेत्र मी ज्या प्रकारच्या [भाषावैज्ञानिक] संशोधन-प्रकल्पाची चर्चा करतो आहे त्याच्या दृष्टीने सर्वांत लक्षणीय ठरतील अशा विषयांना अक्षरश: पूरक ठरेल असेच असते, आणि या गोष्टीचा उल्लेख आधी थोडक्यात केलेलाच आहे. याचा अर्थ असा की सर्वसामान्य व्याकरण-ग्रंथांमध्ये [भाषावैज्ञानिक] तत्त्वाधिष्ठित व्याकरण अस्फुट पातळीवर (बहुधा अजाणतेपणे) गृहीतच धरलेले असते आणि [भाषिक] अनुभव किंवा अध्यापन यांशिवाय ज्या गोष्टींचे ज्ञान मिळू शकणार नाही अशा प्रकारच्या नियमांत न बसणाऱ्या अपवादात्मक गोष्टींची (idiosynoraoies) चर्चा या व्याकरण-ग्रंथांमध्ये केलेली असते; या ग्रंथांच्या उद्दिष्टांचा विचार केला तर ही गोष्ट उचितच होय. उदाहरणार्थ, प्रश्नवाचक आणि परस्परसंबंधवाचक वाक्प्रयोग या रचनांच्या ज्या साध्या गुणधर्मांचा उल्लेख मी केला त्यांची चर्चा इंग्लिशच्या अध्यापनासाठी तयार केलेल्या कोणत्याही व्याकरण-ग्रंथामध्ये आढळणार नाही, व ती तेथे आढळूही नये. त्यापेक्षा या ग्रंथांमध्ये शब्दक्रम आणि शब्दविकार यांविषयी चर्चा असणे अधिक उचित ठरेल; किंवा काही भाषांमध्ये आत्मवाचक प्रयोग (reflexive) आणि परस्परसंबंधवाचक प्रयोग (reciprocal) यांमध्ये संरचनेच्या पातळीवर भेद केला जात नाही; तेव्हा या भाषांतील प्रयोगांपेक्षा समकालीन इंग्लिशमध्ये वापरला जाणारा "each other" हा संबंधवाचक वाक्प्रयोग अगदी वेगळा आहे, वगैरे गोष्टींची चर्चा या व्याकरण-ग्रंथांमध्ये येणे योग्य ठरेल. भाषेसंबंधीच्या या प्रकारच्या विधानांना अर्थातच फार मोठी सहजज्ञानावर आधारलेली विश्वासार्हता लाभलेली असते यात शंकाच नाही. परंतु भाषेसंबंधीच्या काही तथ्यांचे स्पष्टीकरण देताना स्थानीयता वा अपारदर्शकत्व या संकल्पनांचा विचार आपण करू लागलो की ही परिस्थिती तशीच राहील अशी अपेक्षा धरण्याचे खरोखर काहीच कारण नाही. सर्वसामान्य व्याकरण-ग्रंथांपैकी अनेक ग्रंथांमध्ये या तथ्यांकडे पूर्णपणे दुर्लक्षच केलेले असते; ही तथ्ये व त्यांच्या मागील तत्त्वे यांचे ज्ञान [त्या भाषेच्या निजभाषक] व्यक्तीला उपलब्ध असते असे गृहीत धरले आणि एकदा भाषेच्या नियमांत न मोडणाऱ्या अपवादात्मक गोष्टींची मांडणी केली की या तथ्यांकडे दुर्लक्ष करणेच [या व्याकरण-ग्रंथांच्या] दृष्टीने उचित म्हणायला हवे.





अनुक्रमणिका

ही चर्चा संपविताना मला " शिकणे " (learning) या संकल्पनेचा विचार थोडक्यात करायचा आहे. व्याकरणाचे ज्ञान, आणि म्हणून भाषेचेही ज्ञान, बालकाच्या मनात विकसित होते ते जैविक दृष्टचा निर्धारित अशी तत्त्वे आणि [त्या बालकाला मिळालेला] अनुभवाचा एक अनुक्रम यांच्या परस्परप्रक्रियेतून विकसित होते, असे मी सुचविलेले आहे. अनौपचारिकपणे या प्रक्रियेला आपण " भाषा शिकणे " असे म्हणतो. या प्रक्रियेला " शिकणे " असे नाव देताना आपण तिचे चुकीचे वर्णन तर करीत नाही ना, हा प्रश्न येथे विचारणे उचित ठरेल. विचार करण्याजोगा हा प्रश्न आहे, असे मला वाटते. फार बारकाव्यात जाण्याचा प्रयत्न न करता वा हा प्रश्न एकदाचा पूर्णपणे सोडवून टाकायचा प्रयत्न न करता मला असे सुचवायचे आहे की काही मूलभूत बाबींचा विचार करता आपण खरे पाहता भाषा शिकतच नाही; वस्तुतः व्याकरण आपल्या मनात विकसित होते [असे म्हणणे अधिक योग्य ठरेल].

हृदय किंवा दृष्टि-यंत्रणा किंवा शरीराचे इतर अवयव यांचा विकास जेव्हा पूर्णावस्थेला पोहोचतो तेव्हा आपण त्याला शिकणे न म्हणता वाढ असे म्हणतो. मग एका बाबतीत वाढ तर दुसऱ्या बाबतीत शिकणे, असा भेद करू शकतील असे मूलभूत स्वरूपाचे विभिन्न गुणधर्म शारीरिक अवयवांचा विकास आणि भाषेचा विकास यांच्या बाबतीत आहेत का ? कदाचित असतीलही, पण ते अगदी उघडपणे दिसणारे निश्चितच नाहीत. दोहोंच्या बाबतीत असे दिसते की विकासाच्या अंतिम टप्प्यात आढळणारी संरचना आणि एका व्यामिश्र अवयव-व्यवस्थेमध्ये त्या [विकसित] संरचनेला सामावून घेण्याची प्रक्रिया या गोष्टी आपल्या जैविक कार्यक्रमानुसार पूर्वनिर्धारित झालेल्या असतात; हा जैविक कार्यक्रम एक अत्यंत सीमित अशी योजना-चौकट आपल्याला पुरवीत असतो, व परिसराशी (मग तो परिसर अर्भकावस्थेतील असो वा त्यानंतरचा असो) झालेल्या प्रक्रियेमधूनच या योजना-चौकटीला भरीव आणि मूर्त असे रूप मिळत असते. शिकणे म्हटल्यावर त्याच्याशी संबंधित अशा काही प्रक्रियांचा विचार आपण करू लागतो : साहचर्य, विगमन, वर्तननियंत्रण, अभ्युपगमाची बांधणी व त्याचा पडताळा, अमूर्तीकरण आणि सामान्यीकरण, इत्यादी. भाषार्जनामध्ये या प्रक्रिया काही लक्षणीय कार्य करीत असतात असे म्हणायला स्पष्ट पुरावा नाही. तेव्हा शिकण्याची व्याख्या त्याच्याशी संबंधित असणाऱ्या खास प्रक्रियांच्या साहाय्याने केली तर आपण भाषा शिकतो असे काही म्हणता येणार नाही.

शिकणे आणि वाढ होणे यांच्यात भेद करायचा झाला तर तो त्यांच्यामधून ज्या अवस्थांपर्यंत आपण पोहोचतो त्या अवस्थांच्या स्वरूपाच्या आधारे भेद करता येईल का ? अशा अवस्थेचे एक उदाहरण धारणा व ज्ञान यांच्या व्यवस्थेचे घेता येईल : या व्यवस्थेमधील तथ्ये वा तत्त्वे स्मृतीमध्ये साठविलेली असतात आणि शिकण्याच्या प्रक्रियेमध्ये मानसिक गणनप्रक्रिया चालू असताना ती उपलब्ध होतात. [अशा प्रकारच्या अवस्थेचे उदाहरण घेऊन हा भेद करता येईल का ?] तसा भेद आपण करायला गेलो तर " शिकणे " अशी एखादी सुसंगत संकल्पना शिल्लक तरी राहील का, याविषयी शंका वाटते. या प्रकारच्या ज्ञानात्मक अवस्थांचे लक्षणीय घटक हे " प्रदत्त स्वरूपात " (wired in) असतात –आणि काही जैविक दृष्टचा निर्धारित सीमारेषांमध्येच त्यांची निश्चिती अनुभवाच्या स्वरूपानुसार होत असते, हे अगदी शक्य आहे. [याच्याशी तुलना करायची तर दृश्य संवेदनेतून मिळणाऱ्या ज्ञानाची करता येईल :] मेंदूमधील दृश्य संवेदनांच्या केंद्रामधील (visual cortex) उभ्या व आडव्या ग्राहक–घटकांचे (horizontal and vertical receptors) वितरण हे जैविक–दृष्टचा निर्धारित सीमारेषांमध्येच निश्चित होत असते, मात्र दृश्य अनुभवाच्या स्वरूपानुसार त्याची प्रत्यक्ष निश्चिती होत असते. दृश्य अवकाशातील वस्तूंचे ज्ञान किंवा भाषेची तत्त्वे व नियम यांचे ज्ञान, व इतरही अनेक गोष्टींचे ज्ञान, प्राप्त होण्याची प्रक्रिया ही वाढीच्या इतर प्रक्रियांपेक्षा किंवा अत्यंत सीमित अशा पर्यायांमधून निवड होण्याच्या प्रक्रियेपेक्षा अगदी मूलभूत रीतीने भिन्न आहे, असे काही दिसत नाही; निदान आपल्यापाशी जी माहिती उपलब्ध आहे त्यावरून तरी तसे दिसत नाही.

डेनेट यांनी असे सुचविले आहे की " शिकणे " म्हणजे ते ज्याला " स्व–ला आकार देणे " self-design) असे म्हणतात ते होय असे मानावे. एका अवस्थेपासून दुसऱ्या अवस्थेमध्ये जाण्याची जी अवस्थांतराची प्रक्रिया असते तिच्यात काही वेळा नवीन आकार " जुन्या आकारामध्येच तयार अवस्थेतच अस्तित्वात

असतो, अशा अर्थाने की ही नवी अवस्था या वेळी अमलात येते ती जुन्या अवस्थेने निश्चित करून ठेवलेली असते" (येथे कळ दाबणारी एखादी घटना बहुधा अध्याहृत असावी). या प्रकारची उदाहरणे सोडली तर इतर उदाहरणांमध्ये "नवीन आकार काय असेल हे जुना आकार या पद्धतीने निश्चित करीत नसतो"; येथे आकारीकरणाची प्रक्रिया ही वेगवेगळे पर्याय निर्माण करीत असते आणि या पर्यायांची पारख "विविध प्रकारच्या गरजा आणि निर्बंध" यांच्या साहाय्याने" होत असते.[५९] "विविध प्रकारच्या गरजा आणि निर्बंध" यांना जर पुराव्याच्या साहाय्याने पटविलेली खात्री असे मानले, आणि "सुलभता" हा वेगवेगळ्या सिद्धान्तांमधून निवड करण्यासाठी प्रस्तुत ठरणारा निकष असतो असे मानले, तर स्व-आकारीकरण, म्हणजे शिकणे, हे पिअर्स जिला "अपहरण" (abduction) म्हणतो तशीच प्रक्रिया ठरेल : या प्रक्रियेमध्ये मन हे कोणत्या तरी नियमानुसार अनेक अभ्युपगम तयार करीत असते आणि त्यांच्यातून निवड करताना पुरावे, आणि बहुधा इतरही काही बाबी, यांचे साहाय्य घेत असते. भाषेच्या आत्मसाती-करणाची प्रक्रिया अशा प्रकारची असते असे मानणे काही वेळा सोयीचे ठरते : मनापाशी सर्वनिष्ठ व्याकरण उपलब्ध असते, त्यातून अनेक पर्यायी व्याकरणे मन निर्माण करीत असतात, ही व्याकरणे आनुभविक पुरा-व्याच्या साहाय्याने जोखली जातात, आणि त्यांच्यातून सर्वोत्कृष्ट व्याकरणाची निवड मन करीत असते, असे येथे गृहीत धरलेले असते. मी स्वत: या पद्धतीची रूपकात्मक मांडणी काही वेळा केलेली आहे, परंतु तिचा अतिगंभीरपणे विचार करावा असे काही मला वाटत नाही. थोड्याशाच गंभीरपणे या मांडणीचा विचार केला तर "अपहरण" किंवा "आत्म-आकारी-करण" अशी शिकण्याची संकल्पना उभी करावी लागते, आणि भाषा शिकली जाते की आपोआप तिची वाढ होते या प्रश्नाचे उत्तर दुसऱ्या एका प्रश्नावर अवलंबून राहते. [या प्रश्नाची मांडणी पुढील दोन पर्यायांच्या साहाय्याने करता येईल. एक पर्याय म्हणजे :] सर्वनिष्ठ व्याकरण उपलब्ध असणारे मन हे पर्यायी व्याकरणे निर्माण करून मग आनुभविक पुराव्याच्या आधारे आणि निवड करण्याच्या काही मूल्यनव्यवस्थेच्या आधारे या पर्यायी व्याकरणांमधून निवड करीत असते. किंवा [दुसरा पर्याय म्हणजे] अचल स्थिती व्याकरण (steady state grammar) हे इतर कोणत्या तरी प्रकारे उद्भवत असते– उदाहरणार्थ, उपलब्धतेची एक उतरंड (a hierarchy of accessibility) (वर उल्लेखिलेल्या मूल्यनव्यवस्थेच्या भाषेतच बहुधा हिचे वर्णन देता येत असावे) आणि उपलब्ध असणाऱ्या आनुभविक पुराव्याशी जुळणारे असे सर्वांत अधिक उपलब्ध असे व्याकरण निवडण्याची प्रक्रिया, या दोहोंतून हे अचल स्थिती व्याकरण उद्भवणे शक्य आहे. अशा प्रकारच्या पर्यायांमध्ये जो भेद करावा लागतो तो आपण ज्याची कल्पना करू शकतो अशा संशोधनाच्या कक्षेच्या इतका बाहेर आहे की शिकण्याची ही संकल्पना स्वीकारली तर ज्ञान हे शिकण्यामुळे निर्माण होत असते की त्याची वाढ होत असते, हा प्रश्नच विचार करण्याजोगा राहात नाही. रूपकात्मक मांडणी ही गंभीरपणे घ्यायचीच म्हटली आणि "शिकणे" या प्रक्रियेविषयीचे वरील रूपक स्वीकारले तर या शिकण्यामध्ये ज्याचा अंतर्भाव करावा लागेल असे फारसे काही भौतिक जगात असते का, असाच प्रश्न उभा राहील.

नील्झ काय येर्ने या प्रतिरक्षावैज्ञानिकाने (immunologist) या बाबींशी संबंधित प्रश्नांवर वेधक असे विवेचन केलेले आहे.[६०] जीवविज्ञानामधील सिद्धान्तांचे वर्गीकरण आदेशपर सिद्धान्त आणि निवड-पर सिद्धान्त, अशा दोन विभागांत केलेले आहे. आदेशपर सिद्धान्ताचे मुख्य तत्त्व असे की बाहेरून येणारा चेतक जेव्हा एखाद्या व्यवस्थेमध्ये प्रवेश करतो तेव्हा त्या संदेशाचे गुणधर्म त्या व्यवस्थेलाही चिकट-तात; तर निवडपर सिद्धान्ताचे मुख्य तत्त्व असे की बाह्य चेतक जेव्हा एखाद्या व्यवस्थेमध्ये शिरकाव करू पाहतो तेव्हा त्या व्यवस्थेमध्ये आधीच उपस्थित अस-णाऱ्या काही गुणधर्मांची ओळख त्या बाह्य चेतकाच्या शिरकावामुळे पटते आणि त्या गुणधर्मांची तीव्रताही वाढते. नील्झ काय येर्ने याने आपला युक्तिवाद पुढील-प्रमाणे मांडला आहे : "जीवशास्त्राच्या इतिहासाकडे मागे वळून पाहिले तर असे दिसते की शिकणे या प्रक्रियेसारखी दिसणारी जी जी दुसरी प्रक्रिया असेल तिच्या बाबतीत प्रथम आदेशपर सिद्धान्त मांडून अंत:स्तरीय यंत्रणेचे स्पष्टीकरण देण्यात आलेले आहे. आणि प्रत्येक वेळी आदेशपर सिद्धान्ताची जागा नंतर

निवडपर सिद्धान्ताने घेतलेली आहे." त्याने चर्चिलेले प्रमुख उदाहरण हे प्रतिरक्षा-व्यवस्थेमुळे (immune system) विकसित होणाऱ्या प्रतिपिंडांचे (antibodies) आहे. प्रतिजनचे (antigen) कार्य आदेशात्मक असते आणि ही [प्रतिपिंड विकसित होण्याची] प्रक्रिया शिकण्याच्या प्रक्रियेचाच एक प्रकार असतो असे प्रथम मानले गेले. हा सिद्धान्त प्रथम स्वीकारला जाण्याचे कारण असे होते की प्रतिजनांची संख्या– यात कृत्रिम प्रक्रियेने विकसित केलेले व निसर्गात आधी कधीच अस्तित्वात नसणाऱ्या द्रव्यांचाही अंतर्भाव होतो– इतकी प्रचंड होती की इतर कोणतेही स्पष्टीकरण त्यांच्याबाबतीत देता येईल असे दिसत नव्हते. परंतु आता या सिद्धान्ताचा त्याग करण्यात आलेला आहे. एखाद्या प्राण्याला "विशिष्ट प्रतिजन निर्माण करायला चेतविणे शक्य नसते; हे विशिष्ट प्रतिजन निर्माण होण्याआधी त्याच विशिष्ट स्वरूपाचे प्रतिपिंड त्या प्राण्यामध्ये निर्माण झालेले असतील तरच असे विशिष्ट प्रतिजन निर्माण करायला त्या प्राण्याला चेतावणी देणे शक्य होईल." अशा प्रकारे प्रतिपिंडांना घडविणे ही एक निवडीचीच प्रक्रिया ठरते; या प्रक्रियेमध्ये प्रतिजने ही निवडीचे आणि तीव्रीकरणाचे कार्य करीत असतात.

येर्ने यांनी घेतलेले दुसरे उदाहरण परिचित अशा डार्विनवादी स्पष्टीकरणाचे आहे. एखाद्या कारखान्याची भिंत तपकिरी रंगाच्या कसरीने पूर्णपणे झाकली गेलेली असते, परंतु तिला पांढरा रंग दिला की ती पांढऱ्या रंगाच्या कसरीने झाकली गेल्यासारखी दिसते. डार्विनप्रणीत सिद्धान्तामधून या परिस्थितीचे जे स्पष्टीकरण मिळते ते निवडपर स्पष्टीकरण आहे. नवीन चेतक येण्याआधीच पांढुरक्या रंगाची कसर भिंतीवर अस्तित्वात होतीच, या तथ्यावर हे डार्विनवादी निवडपर स्पष्टीकरण आधारलेले आहे. "या उदाहरणात, व्यवस्थेमध्ये बाहेरून प्रवेश करणारा चेतक– म्हणजे रंग– बदल– हा कसरीने ग्रहणही केलेला नाही"; तर त्या कसरीचे भक्षण करणाऱ्या "पक्षांनी त्या चेतकाचे ग्रहण केलेले आहे."

या प्रकारची अनेक उदाहरणे तपासल्यानंतर मध्यवर्ती मज्जाव्यवस्थेविषयीच्या काही तर्कवितर्कांकडे येर्ने वळतात. प्रतिरक्षा-व्यवस्थेशी मज्जाव्यवस्थेचे जे साम्य आहे त्याची ते नोंद घेतात. दोन्ही व्यवस्था या अनुभवातूनच विकसित होतात आणि त्यांच्यामध्ये होणारा स्थिती-बदल हा बाह्य घटकांनी घडवून आणलेला असतो. या बाह्य घटनांना प्रतिक्रिया देता देता या दोन्ही व्यवस्था शिकत असतात, असे दिसते. शिवाय, हे बदल पुढच्या पिढीपर्यंत संक्रमित होतानाही आढळत नाहीत. येर्ने यांचे म्हणणे असे की अनुभवातून शिकणे ही प्रक्रिया "डी एन ए च्या काही भागांमध्ये आढळणाऱ्या बहुविधतेवर आधारलेली" असू शकेल, किंवा डी एन् ए चे प्रथिनांमध्ये रूपांतर होण्याच्या प्रक्रियेमध्ये जी आकार्यता (plasticity) असते तिच्यावर आधारलेली" असू शकेल. "शिकण्याच्या प्रक्रियेमागे अंतःस्तरावर जे सामीप्यावर आधारलेले कार्यक्षम असे जाळे असते (the effective synaptio network) त्याचे नियंत्रण या बहुविधतेमुळे वा आकार्यतेमुळे होत असते." आता हे तर्क जर वैध स्वरूपाचे असतील "तर मध्यवर्ती मज्जाव्यवस्था शिकत असते ती एक निवडीचीच प्रक्रिया नसते का, असे विचारता येईल; म्हणजेच शिकणे हे कदाचित शिकणे नसेलही." "शिकणे" ही संज्ञा एक अचल अभिधान (rigid designator) असते [म्हणजे ती एका आणि एकाच वस्तूचा निर्देश करते], आणि तिचा बऱ्याचदा चुकीचा उपयोग केला जात असतो, असे जर आपण मानले तर या अखेरच्या विधानामधील विरोधाभासाचा सूर काढून टाकता येईल. किंवा एक नेहमी वापरण्यात यणारे उदाहरण घ्यायचे तर "चेटकीण" (witch) यासारख्या संज्ञेचे घेता येईल; कोणे एके काळी ही संज्ञा [काही स्त्रियांचा निर्देश करण्यासाठी] उपयोगात आणली जात असे, परंतु तिचा उपयोग नेहमीच चुकीचा होत असे.

अखेरीस येर्ने यांनी शिकणे आणि निवड करणे या [प्रक्रियां]मध्ये विश्लेषणाच्या पातळीच्या दृष्टीने एक भेद केलेला आहे. संशोधनात जसजशी प्रगती होत जाते तसतशी शिकणे या प्रक्रियेच्या आधारे दिल्या जाणाऱ्या स्पष्टीकरणांची जागा निवड या प्रक्रियेच्या आधारे दिली जाणारी स्पष्टीकरणे का घेत असतात, हे या भेदामुळे स्पष्ट होते. समग्र व्यवस्था आणि बाह्य चेतक यांच्या परस्परप्रक्रियेपुरता विचार करायचा तर "आदेशपर प्रक्रिया" म्हणजे काय असते याची आपण कल्पना करू शकतो : व्यवस्थेमध्ये काही बदल घडून येत असतो आणि बाह्य चेतक हे त्या बदलाचे कारण असते.

कसरीच्या उदाहरणाबाबत बोलायचे तर आपल्याला पुढीलप्रमाणे मांडणी करता येईल : भिंतीला लावलेला पांढरा रंग हा येथे बाह्य चेतक म्हणता येईल; या रंगबदलाच्या बाह्य चेतकाचे ग्रहण प्रत्यक्ष कसरींच्या वस्तीने केलेलेच नाही, आणि तरीसुद्धा त्या बाह्य चेतकामुळे स्वतःचाही रंग बदलण्याचा अनुकरणात्मक "आदेश" कसरींच्या वस्तीला मिळाला, असे [आदेश-पर सिद्धान्तानुसार] म्हणावे लागेल.[६१] परंतु काही प्रक्रियाव्यवस्थेच्या पातळीवर या अर्थाने "आदेशपर" असतात असे म्हणणे म्हणजे "निवड करणाऱ्या काही यंत्रणांचे अस्तित्व गृहीत धरणे होय; बाह्य चेतक मिळण्याआधीच व्यवस्थेमध्ये उपस्थित असणाऱ्या घटकांची निवड करून त्यांचे तीव्रीकरण करणे, हे कार्य या निवड करणाऱ्या यंत्रणा करीत असतात [असे मानावे लागते]." तेव्हा, आपण "आदेशपर" प्रक्रियांचे विश्लेषण करू लागलो की शिकणे हे शिकणेही नसतेच असे आपल्याला आढळते.

ज्यांना "शिकणे" असे सैलपणे म्हणण्यात येते त्या परस्परप्रक्रिया फार मोठ्या प्रमाणावर घडत असतात आणि त्या सर्वांचे विश्लेषण देण्यासाठी समृद्ध अशी संकल्पना आवश्यक आहे; पूर्वोपस्थित सामग्री-मधून निवड करणे ही संकल्पना तेवढी समृद्ध आहे, असे मला वाटत नाही. परंतु [ही संकल्पना वापरली तर] असे विश्लेषण देण्याच्या दिशेने टाकलेले ते एक पाऊल ठरू शकेल. सूर्याचे उगवणे आणि मावळणे, या [संकल्पना] ज्या दिशेने विकसित झाल्या त्याच दिशेने "शिकणे" ही संकल्पनाही विकसित होणे शक्य आहे.

आपल्या अंगभूत [मानवी] स्वभावाचा भाग असणाऱ्या ज्ञानात्मक सामर्थ्यांच्या क्षेत्राबाहेर असणाऱ्या काही गोष्टी असतात; श्रद्धांमध्ये बदल घडून येणे आणि त्यांची निश्चिती होणे या प्रक्रिया अंगभूत ज्ञानात्मक सामर्थ्यांच्या क्षेत्राबाहेर असणाऱ्या प्रक्रिया आहेत, आणि या प्रक्रियांच्या बाबतीत प्रयत्न-दुरुस्ती, वर्तन-नियंत्रण, अमूर्तीकरण, विगमन इत्यादींसारख्या पायऱ्यांनी प्रक्रिया घडत असतीलही. म्हणजे असे की अंगभूत ज्ञानात्मक सामर्थ्यांच्या क्षेत्राबाहेर असणाऱ्या या [मानसिक] उपक्षेत्रामध्ये [श्रद्धांमध्ये बदल घडून येणे आणि त्यांची निश्चिती होणे, या प्रकारच्या] कार्यात्मक संदर्भाचे जे गुणधर्म असतात त्यांची हाताळणी करण्यासाठी कोण-त्याही खास अशा संरचना [मानवी] मनापाशी नसतात.[६२] या प्रक्रियांच्या बाबतीत शिकण्याविषयीचा सिद्धान्त एक वेगळे रूप धारण करेल. या सिद्धान्ताच्या अभ्यास-कक्षेत अशा प्रकारची [मानसिक] कार्ये आणि समस्या येतील की ज्यांच्यासाठी आपल्यापाशी कोणतीही खास आकारिक यंत्रणा नसते. ज्ञानात्मक सामर्थ्यांच्या सीमारेषेवर किंवा त्यांच्याही पलीकडे असणारी ही कार्ये व समस्या असतात. त्यामुळे [ज्या जीवाच्या संदर्भात हा अभ्यास केला जातो] त्या जीवाच्या स्वभावाविषयी या अभ्यासामधून काहीही समजू शकणार नाही, असे ठामपणे म्हणता येईल. शिकण्याच्या प्रक्रियेच्या आशयाला मी येथे कमी लेखतो आहे, असा मात्र याचा अर्थ नव्हे. मानवी जीवनाच्या दृष्टीने जे लक्षणीय ठरते तेच मानवी स्वभावाचा शोध घेणाऱ्याच्या दृष्टीनेही लक्षणीय ठरेल असे नव्हे, हे आपण आधी पाहिलेलेच आहे. "भाषा शिकण्या"च्या संदर्भा-मध्ये साहचर्यात्मक यंत्रणा (वगैरे) या खास व्यक्तिगत लकबी आत्मसात करण्याच्या प्रक्रियेत कार्यरत होत असतीलही ([खास व्यक्तिगत लकबी म्हणजे] उदाहरणार्थ, शब्दांना होणाऱ्या विकारांचे काही खास रचनाबंध किंवा शब्दांची निवड); मात्र याही बाबतींत विकासाच्या प्रक्रियेचे नियमन शक्तिशाली अशा अंगभूत मर्यादांनी होत असणे अगदी शक्य आहे. शब्दनिधीच्या आत्मसातीकरणाची गती ही काही टप्प्यांवर इतकी मोठी असते, आणि आत्मसात झालेल्या संकल्पना इतक्या नेमक्या आणि सूक्ष्म असतात की शब्दांशी जिची सांधेजोड झालेली असते अशी संकल्पनात्मक व्यवस्था ही मनामध्ये कोणत्या तरी प्रकारे अंगभूतपणेच वसत असते, असा निष्कर्ष काढणे भाग पडावे.

मानवी स्वभावाचा अभ्यास करण्याच्या दृष्टीने विचार करता डेनेट यांच्या चर्चेमध्ये शिकण्याच्या प्रक्रियेतील (— या प्रक्रियेपासून ज्ञान व श्रद्धा यांच्या विकासाची प्रक्रिया वेगळी काढायला हवी—) ज्या पैलूंकडे लक्ष वेधलेले आहे ते पैलू सगळ्यांत अधिक महत्त्वाचे ठरू शकतील. हे पैलू म्हणजे मूलतः पिअर्स-प्रणीत "अपहरणा"ची प्रक्रिया होय. भाषार्जन, वस्तूंची संवेदना, इत्यादींसारख्या उपक्षेत्रांमध्ये आपल्या ज्ञानाची वाढ ही वस्तुतः केवळ आपोआप घडणारी प्रक्रिया असते. येथे मानसिक शक्तीची जी वाढ होते ती प्रारंभिक स्थितीपासून ते एका स्थिर स्थितीपर्यंत होते आणि येथे निवड करायला वाव नसतो; मात्र येथे

अनुक्रमणिका

प्रयत्न करायला किंवा इच्छाशक्तीच्या कार्याला वाव नसतोच असे नव्हे.[६३] इतर उपक्षेत्रांमध्ये– उदाहरणार्थ, भौतिक विज्ञानांमध्ये– ज्ञानाची वाढ ही मुद्दाम केलेल्या शोधामुळे घडवून आणली जाते; या प्रक्रियेमध्ये अभ्युपगमाची उभारणी होत असते आणि त्याचे पुष्टीकरण होत असते, या बाबतीत एक गोष्ट ठामपणे म्हणता येईल : शक्य असणाऱ्या अभ्युपगमांवर बंधने आणून त्यांचे "अपहरण करणारी" जी बंधनतत्त्वे असतात ती या दोन्ही प्रक्रियांना दिशा देण्याचे काम करीत असतात, त्याचप्रमाणे कोणते अमूर्तीकरण स्वीकारायचे ही निवड करणारे जे अज्ञात असे इतर घटक आहेत तेही या दोन प्रक्रियांना दिशा देण्याचे काम करीत असतात. बौद्धिक शोधाचे जे मूलघटक असतात त्यांच्यामध्येही भाषिक शक्तीसारख्या ज्ञानात्मक व्यवस्थांचे काही गुणधर्म सापडू शकतील; मात्र त्यांचे उपयोजन भिन्न प्रकारचे असते यातही काही शंका नाही : योग्य त्या परिसरसंदर्भामध्ये एखाद्याला ठेवले की त्याच्या मनात वैज्ञानिक स्वरूपाच्या ज्ञानाची वाढ आपोआप होत नाही. मानवी ज्ञानाच्या अभ्यासात काही एका वेगळ्या प्रकारच्या अनेक व्यवस्थांचा विचार करावा लागेल, असे दिसते. भौतिक आणि सामाजिक जगाविषयीची किंवा भाषेविषयीची सामान्य जाणिवेवर (common sense) आधारलेली जाण ज्यांमधून निर्माण होते अशा "नैसर्गिक" शक्तींचा विकास;[६४] निर्धारित स्वरूपाच्या ज्या ज्ञानात्मक कुवती असतात त्यांच्या सीमारेषेवर असणारे शिकण्याच्या प्रक्रियेचे प्रकार– उदाहरणार्थ, साहचर्यप्रक्रिया, वर्तननियंत्रण, विगमन, यांसारख्या प्रक्रियांच्या साहाय्याने शिकणे; आकलनसुलभ अभ्युपगमांवर असणारी "अपहरणात्मक" स्वरूपाची बंधने आणि तथाकथित "वैज्ञानिक पद्धती"मध्ये [या प्रकारचे] इतर घटक ज्यांच्यामध्ये कार्यरत असतात असा मुद्दाम घेतलेला शोध– अशा विविध प्रकारच्या शिकण्याच्या प्रक्रियांचा विचार येथे करावा लागल. यांतल्या प्रत्येक उपक्षेत्रामध्ये आपल्या ज्ञानाचे काही घटक जैविक दृष्टद्या अंगभूत असलेले आढळतात तर इतर काही घटकांना [अशा जैविक स्वरूपाची] पायाभूत बैठक असलेली आढळत नाही– येथे [जैविक स्वरूपाची पायाभूत बैठक असणे याचा कोणताही रास्त असा अर्थ घेता येईल. मानवी बुद्धीचा अभ्यास आणि त्यातून निष्पन्न होणारे निष्कर्ष जर भौतिक विज्ञानांमध्ये शक्य तेवढे रिचवून घेऊन त्या आधारे मानवी स्वभावाविषयी काही शिकणे, हे जर आपले उद्दिष्ट असेल तर या उपक्षेत्रांकडे विशेष लक्ष द्यायला हवे, असे मला वाटते. [याचे कारण असे की] या उपक्षेत्रांमध्ये ज्या समृद्ध आणि व्यामिश्र स्वरूपाच्या मानसिक संरचना असतात त्या परिसराशी अगदी किमान संपर्क असूनही निर्माण होत असतात. भाषा ही या प्रकारच्या मानसिक संरचनेचे एक लक्षणीय उदाहरण आहे; मात्र हे उदाहरण इतर उदाहरणांपेक्षा अधिक "प्रातिनिधिक" स्वरूपाचे नव्हे; आणि तसे ते का नाही याच्या कारणांची चर्चा आपण आधीच केलेली आहे.

टीपा–

१. हा दृष्टिकोण बऱ्याचदा स्वीकारला जातो. परंतु मी आधी म्हटल्याप्रमाणे मनामध्ये विकसित होणाऱ्या ज्या ज्ञानात्मक व्यवस्था असतात त्यांच्या अगदी वरवरच्या गुणधर्मांचा अपवाद वगळता इतर गुणधर्म अजिबात लक्षात घेतले नाहीत तरच हा दृष्टिकोण स्वीकारता येईल. पिआजे यांनी केलेल्या दाव्यांच्या संदर्भात या मुद्द्याची काही चर्चा मी केलेली आहे; त्यासाठी माझा पुढील निबंध पाहा : "On Cognitive Structures and Their Development"; The Royaumont Center for A Science of Man, Paris, या संस्थेने आयोजित केलेल्या एका चर्चासत्रात (October, 1975) हा निबंध सादर झाला होता; Harvard University Press, Cambridge यांच्यातर्फे या चर्चासत्रातील निबंध इत्यादी कामकाज प्रसिद्ध होणार आहे. [मनाच्या] सर्वसामान्य व्यवहारासाठी आवश्यक असणाऱ्या हरकामी (common purpose) यंत्रणा अस्तित्वात असतात असा विश्वास, मग त्या यंत्रणा पिआजे-प्रणीत असोत वा इतर कोणत्या तरी प्रकारच्या असोत, हा [मनातल्या] विविध ज्ञानात्मक वियवस्थांच्या

गुणधर्मांशी मिळता-जुळता आहे की नाही, हा एक प्रश्नच आहे. परंतु हा प्रश्न जरी बाजूला ठेवला तरी विशिष्ट ज्ञानात्मक कार्यांसाठी मेंदूच्या विशिष्ट भागांना काही खास कार्य असते आणि त्या प्रत्येक भागाच्या विकासाचा एक खास अनुबंध असतो; या दोहोंविषयी अलीकडे अधिकाधिक माहिती मिळते आहे, आणि तिच्यावरून असे दिसते की हरकामी यंत्रणांविषयीचा विश्वास पटण्यासारखा नाही. परंतु अधिक मूलभूत पातळीवर विचार केला तर ही सर्व चर्चा खरोखरीच मूळ मुद्द्याला सोडून होते आहे; याचे कारण असे की ही चर्चा ज्या सूचनारूप मसुद्यांविषयी होते आहे ते मसुदे बऱ्याच मंडळींनी पुढे केलेले असले तरी त्यांची अर्थपूर्ण अशी मांडणी अजून व्हायचीच आहे.

२. तुला : Alvin I. Goldman, "A Causal Theory of Knowing", *Journal of Philosophy* (June 22, 1967), 64 (12). "गेटिए"– समस्यांविषयी पाहा : Edmund Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge ?" *Analysis* (June, 1963), 23 (6) : 121–123; आणि चर्चेसाठी पाहा : Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge,* 2nd ed., (Englewood Cliffs, N. J. : Prentice Hall, 1977), आणि इतर बरेच साहित्य.

३. पाहा : Arthur Danto, "Semantic Vehicles, Understanding, and Innate Ideas", हा निबंध S. Hook, ed., *Language and Philosophy* (New York : New York University Press, 1969), P. 128 मध्ये समाविष्ट. डांटो यांचे म्हणणे असे आहे की जन्मजातपणे प्राप्त झालेल्या कल्पनांविषयीचे माझे आणि लॉकचे विचार यांमध्ये साम्य आहे. सर्वसामान्यपणे विचार करता मला यावर आक्षेप घ्यायचा नाही, आणि लिपनिट्झ (Leibniz) याची कास धरून मी स्वतःच या प्रकारचा मुद्दा मांडलेला आहे : तुला *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge : MIT Press, 1965), P. 49, हे माझे पुस्तक. या विषयावरील लेखनामध्ये अनेक वेळा असा दावा केला गेला आहे की मी लॉकप्रणीत भूमिका ठामपणे नाकारलेली आहे, इतकेच नव्हे तर लॉकच्या भूमिकेचा चुकीचा अर्थही लावलेला आहे. या दाव्यांमागील गृहितकृत्ये काही परीक्षणे आणि भाष्ये यांच्यावर आधारलेली दिसतात; ही परीक्षणे आणि भाष्ये इतकी मोकाट स्वरूपाची आहेत की त्यांच्यावर टीका–टिप्पणी करणे आवश्यक आहे, असे मला वाटलेले नाही. (परंतु पाहा : *Reflections on Language,* P. 218). वस्तुस्थिती अशी आहे की लॉकच्या विचारांचा मी चुकीचा अर्थ लावणे अशक्यच होते, कारण त्याच्या विचारांची विस्ताराने चर्चाच मी केलेली नाही; अगदी अपवादाने लॉकचे संदर्भ माझ्या लेखनात आलेले आहेत आणि माझ्या माहितीनुसार त्यांच्यावर कोणीही आक्षेप घेतलेला नाही; भाषाविषयक समस्यांसंबंधीची लॉकप्रणीत भूमिका मी कोठेही नाकारलेली नाही (किंवा स्वीकारलेलीही नाही). तेव्हा सर्वसामान्य समजापेक्षा वस्तुस्थिती खूपच वेगळी आहे.

४. येथील अधोरेखन [मुळातले नसून] माझे आहे : John Fisher, "Knowledge of Rules", *Review of Metaphysics* (December, 1974), 28(2). आपण ज्यांची चर्चा करतो आहोत त्या प्रश्नांची मांडणी या निबंधात अगदी विचारपूर्वक केलेली आहे.

५. तत्रैव, फिशर यांचे म्हणणे असे आहे की ज्ञान आणि श्रद्धा यांच्यामधील भेद, किंवा भाषावैज्ञानिकाचे सुव्यक्त ज्ञान आणि भाषकाचे अव्यक्त ज्ञान यांच्यामधील भेद, पुरेशा स्पष्टपणे मांडण्यात मी अयशस्वी ठरलेलो आहे. यात काही तथ्य आहे, असे मला वाटत नाही. उदाहरणार्थ, जेथे वस्तुतः मी [दोन प्रकारच्या ज्ञानांमधील] "समांतर" गुणधर्मांची चर्चा करतो तेथे मी [त्या दोन प्रकारच्या ज्ञानांतील] "समान" गुणधर्मांचा दावा करतो आहे असा चुकीचा अर्थ फिशर यांनी लावलेला आहे; आणि या प्रकारचे इतरही प्रमाद आहेत. परंतु संहितानिष्ठ प्रश्न [म्हणजे कोणी काय म्हटले आहे, याविषयीचे प्रश्न] बाजूला ठेवले तर फिशर यांचे स्वतःचे निष्कर्ष मला सर्वसाधारणपणे पटणारेच वाटतात.

६. येथे माझी चर्चा बहुतेक वेळा ठाऊक असणाऱ्या तथ्यांविषयी नसून शक्यतांविषयी आहे. माझ्या

माहितीनुसार या प्रश्नांचा शोध फारशा व्यवस्थितपणे घेतला गेलेला नाही. ज्याची गणना ज्ञानामध्ये करता येईल अशा गोष्टींविषयी मी येथे बोलतो आहे, उदाहरणार्थ, जन्मजातपणे प्राप्त होणाऱ्या ज्ञानाची शक्यता. या शक्यता वस्तुस्थितीमध्ये साकार होतात किंवा कसे हा एक स्वतंत्र प्रश्नच आहे. मला असे वाटते की या शक्यता वस्तुस्थितीमध्ये साकार होतात, परंतु तसा दावा करण्याइतका पुरावा अजून उपलब्ध झालेला नाही.

७. प्रकरण १, टीप ३९.

८. या परंपरेमध्ये ज्या प्रश्नांना केंद्रवर्ती स्थान आहे, उदाहरणार्थ, अज्ञयवादी संशयाचा प्रश्न, अशा प्रश्नांशी या सर्व गोष्टींचा काहीही संबंध नाही, हे उघड आहे. त्यावर भाष्याची काहीही आवश्यकता नाही.

९. Roy Edgley, " Innate ideas ", G. N. A. Vesey, ed., *Knowledge and Necessity*, Royal Institute of Philosophy Lectures, Vol. 3, 1968–69 (London : Macmillan, 1970), P. 28 f या ग्रंथात समाविष्ट.

१०. **तत्रैव**, पृ. 33. हा युक्तिवाद त्यांच्या स्वतःच्याच एका तत्त्वाशी सुसंगत नाही. हे तत्त्व **पुढील**प्रमाणे : ज्ञानविषयक दावा हा **आपल्यापाशी असणाऱ्या** कारणांवर, म्हणजे प्रत्यक्ष कारणांवर, आधारलेला असतो; ज्ञान हे [जैविक व्यवस्थांच्या] पायावर आधारलेले असते असे साधार सिद्ध करण्यासाठी जी कारणे आपण शोधू त्या कारणांवर हा दावा अवलंबून असत नाही (उदाहरणार्थ, आपल्यापाशी कारणे असणे आणि सर्वसामान्यपणे कारणे [अस्तित्वात] असणे, मग ती विशिष्ट व्यक्तीला सांगता येवोत वा न येवोत, या दोहोंत त्यांनी केलेला अत्यंत महत्त्वाचा भेद आठवून पाहा). मूल हे जर भाषा शिकणाऱ्याची आणि वैज्ञानिकाची अशा दोन्ही भूमिका पार पाडू शकत असते तर [ज्ञानाच्या] निश्चिततेच्या समर्थनार्थ (वैज्ञानिक म्हणून) काही पुरावा ते सादर करू शकले असते, परंतु तो पुरावा (मूल म्हणून) [ज्ञानाच्या] निश्चिततेविषयी त्याच्यापाशी असणाऱ्या कारणांचा बनलेला असणे शक्य झाले नसते [कारण या दोन प्रकारच्या ज्ञानांत त्यांनी मूलभूत असा भेद केलेला आहे]. काही वेळा ज्याला ज्ञानाविषयीचे " उत्पत्तिवादी " स्पष्टीकरण आणि " विश्लेषक " स्पष्टीकरण असे म्हणण्यात येते त्या दोहोंमध्ये येथे एक ताण निर्माण झालेला आहे. याविषयीच्या काही चर्चेसाठी पाहा : Michael Hilliams, *Groundless Belief* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1977), विषेशतः पृ. 97–98; [ज्ञानाच्या] निश्चिततेची आपल्यापाशी जी कारणे असतात त्यांच्या साहाय्याने केलेली एजली यांची चर्चा या अर्थाने उत्पत्तिवादी आहे.

११. S. Morgenbesser, ed., *Dewey and his Critics, Journal of Philosophy*, 1977, XII याच्या प्रस्तावनेत उद्धृत.

१२. Alvin I. Goldman, " Innate Knowledge ", Stephen S. Stich, ed., *Innate Ideas*, (Berkeley and Los Anglles : University of California Press, 1975) मध्ये समाविष्ट. गोल्डमन यांच्या भूमिकेमध्ये झालेले बदल आणि त्या भूमिकेच्या पुढील विकासासाठी त्यांचा पुढील निबंध पाहा : " Discrimination and perceptual knowledge ", *Journal of Philosophy*, November 18, 1976, 771–91.

१३. त्यांच्या भूमिकांच्या चर्चेसाठी पाहा : *Reflections on Language*, Chap. २ आणि ४.

१४. Williams, P. 32n.

१५. Keith S. Donnellan, Review of Gunderson, ed., *Language, mind, and knowledge* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1975), *Language* (1977), 53 (3) : 720.

१६. उदाहरणार्थ, पाहा : *Reflections on Langnage*, pp. 222–23; " Linguistics and Philosophy ", Hook, ed., (*Language and Mind*, 1972 या पुस्तकाच्या विस्तारित आवृत्तीमध्ये पुनर्मुद्रित), पृ. 87, शिवाय त्यापुढची तेथील चर्चाही पाहा.

अनुक्रमणिका

१७. Edward Sapir, "The psychological reality of the phoneme", हा *Journal do psyohologic normale of pathologique*, 1933, या नियतकालिकात प्रसिद्ध झालेला निबंध इंग्लिशमध्ये भाषांतरित रूपात पुनर्मुद्रित झाला आहे, त्यासाठी पाहा : D. G. Mandolbaum, ed., *Selected Writings of Edward Sapir*, (Berkeley and Los Anglels : University of California Press, 1949).

ही पुनर्मांडणी सपीरवर अन्याय करणारी आहे, हे येथे ठासून सांगायला हवे. सपीरने "भाषिक पुराव्या"च्या आधारे स्वनिमविश्लेषणाच्या मानसिक वास्तविकतेचे तत्त्व मांडले; या तत्त्वाच्या समर्थनार्थ अधिक पुरावा म्हणून संवेदनात्मक पुराव्याचा आधार त्याने घेतला व ते योग्यच होते; या [स्वनिमिक] विश्लेषणाच्या आधारे संवेदनाविषयक विधानांचे स्पष्टीकरण देता येते, हे त्याने सिद्ध केले. ही पद्धती अगदी वैध आहे. मी सपीरच्या [विश्लेषणात्मक] पद्धतीची जी पुनर्मांडणी केलेली तीं त्या पद्धतीविषयी पुढे जे गैरसमज निर्माण झाले त्यांच्या संदर्भामध्ये केलेली आहे.

१८. उदाहरणार्थ, W. Freeman Twaddell, *On Defining the Phoneme*, *Language Monograph* no. 16, 1935.

१९. "वाद" हा शब्द येथे फारसा योग्य शब्द नाही, कारण जवळजवळ सगळी मंडळी एकाच बाजूला सामील झाली, आणि ती बाजू चुकीची बाजू होती, असे मला म्हणायचे आहे.

२०. काही उदाहरणांसाठी पुढे प्रकरण ५ पाहा.

२१. Michael Dummett, "What is a Theory of Meaning? (2)" Gareth Evans and John McDowell, eds., *Truth and Meaning* (London : Oxford University Press, 1976) मध्ये समाविष्ट, पृ. 70–71.

२२. **तत्रैव**, पृ. 71–72.

२३. पाहा आधीचे प्रकरण १.

२४. Dummett, pp. 69, 82, 92.

२५. **तत्रैव**, पृ. 89, 99.

२६. **तत्रैव**, पृ. 81.

२७. **तत्रैव**, पृ. 101.

२८. **तत्रैव**, पृ. 81, 82.

२९. **तत्रैव**, पृ. 88.

३०. **तत्रैव**, पृ. 111.

३१. **तत्रैव**, पृ. 114, 132.

३२. डमिट यांना अभिप्रेत असलेल्या अर्थविषयक सिद्धान्तामधील गाभ्याची संकल्पना ही सत्याची संकल्पनाच असायला पाहिजे, हे काही यावरून सिद्ध होत नाही.

३३. Dummett, pp. 122.

३४. "What is a Theory of Meaning?", Part 1, Samuel Guttenplan, ed., *Mind and Language* (London : Oxford University Press, 1975) मध्ये समाविष्ट, पृ. 134, 135.

३५. शिवाय, वास्तव जगामधील एकसंध नसणाऱ्या अशा भाषिक समाजांमध्ये प्रत्येक व्यक्तीने एक वेगळीच [भाषिक] व्यवस्था आत्मसात केलेली असते, हे उघड आहे. वेगवेगळ्या परिस्थितीसाठी साम्य असणारी वेगवेगळी व्याकरणे, असे त्या व्यवस्थेचे वर्णन कदाचित योग्य ठरू शकेल, किंवा अन्य काही प्रकारेही कदाचित ते करता येईल.

३६. "What is a Theory of Meaning?", Part 2, P. 71.

३७. अधिक नेमकेपणे बोलायचे तर आपण "गॅलिलिओप्रणीत शैली" मध्ये ज्या संकल्पनेचा विचार करायला हवा ती संकल्पना म्हणजे या संकल्पनेचीच एक अधिक अमूर्त अशी आवृत्ती आहे, असे मला म्हणायचे आहे. म्हणजे असे की या संकल्पनेचे स्वरूप पुढीलप्रमाणे असेल : पूर्णपणे एकसंध अशा भाषिक समाजामधील आदर्श [म्हणजे, आदर्शीकृत] अशा बोलणाऱ्या-ऐकणाऱ्याच्या मनामध्ये प्रतिरूपित होणारे असे हे व्याकरण असेल, आणि अशा एकसंध अशा आणि भाषिक समाजामध्ये अशी व्ययवस्था [मनात] उत्पन्न करूशकतील असा गुणधर्मही या व्याकरणामध्ये असेल, (- हा गुणधर्म म्हणजे सर्व मानवांचा समान धर्म असेल, असा आदर्शीकरणाचा आणखी पुढचा टप्पा येथे गाठला गेलेला असेल, असे येथे मानलेले आहे). मी असे म्हटले आहे की या आदर्शीकृत [संकल्पनात्मक] चौकटीमुळे आपल्याला मनाच्या वास्तव गुणधर्माकडे जाता येते; व्यक्तींच्या मनामध्ये ज्या संमिश्र आणि कदाचित विसंगत स्वरूपाच्याही व्यवस्था वास्तवामध्ये प्रतिरूपित झालेल्या असतात त्यांचा शोध घेण्यासाठी लागणारी पायाभूत तत्त्वे मनाच्या या [वास्तव] गुणधर्मामुळे प्राप्त होतात. तसेच, "भाषा" म्हणजे सामाजिक दृष्टचा सर्वांना सामायिकपणे मिळणारी अशी काही तरी गोष्ट, या संकल्पनेची अधिक व्यामिश्र रूपेही या आदर्शीकृत [संकल्पनात्मक] चौकटीमुळे आपल्याला मिळू शकतात.

३८. या युक्तिवादांपैकी एक युक्तिवाद म्हणजे लेवेल्ट यांनी "असंपादनीयते" संबंधी केलेला युक्तिवाद होय. सर्व भाषा या संपादन केल्या जात असल्यामुळे त्या प्रत्यावर्ती स्वरूपाच्या असायलाच हव्यात, असा हा युक्तिवाद आहे, असे म्हणता येईल. परंतु प्रत्यक्षात आपल्याला असे दिसते की लेवेल्ट स्वतः [आपल्या युक्तिवादाचा] तसा अर्थ लावत नाहीत, आणि एकंदरीतच त्यांच्या युक्तिवादामध्ये फारसा दम नसल्याने आपण या प्रश्नाची चर्चा थांबवली तरी फारसे काही बिघडणार नाही.

३९. भाषा ही प्रत्यावर्ती स्वरूपाची असायलाच हवी, असा निष्कर्ष डमिट यांच्या प्रातिभज्ञानवादी भूमिकेतून कदाचित निघूही शकेल. या दाव्याचे नेमके काय करायचे हे सांगता येणे कठीणच आहे. एखाद्या अप्रत्यावर्ती स्वरूपाच्या संचाचे मानसिक प्रतिरूपण एखाद्या व्यक्तीच्या मनामध्ये होणे आणि हे मानसिक प्रतिरूपण म्हणजे अखेरीस शारीर स्वरूपाचे चिन्हांकन असणे, यात तात्त्विक दृष्टचा काहीच अशक्य नाही. खरे तर ही गोष्ट केवळ शक्यच आहे असे नव्हे तर वस्तुस्थितीच तशी आहे.

४०. Hilary Putnam, "Some Issues in the Theory of Grammar", *Proceedings of Symposia in Applied Mathematics* (1961), 12, American Mathematical Society. पट्नम् यांच्या *Philosophical Papers*, Vol. 2, *Mind, Language and Reality* (London : Cambridge University Press, 1975) या ग्रंथात हा निबंध पुनर्मुद्रित झालेला आहे : पृ. 85–106, पाहा : Section 5, pp. 102 f.

४१. W. J. M. Levelt, *Formal Grammars in Linguistics and Psycholinguistics*, Vol. 2, *Applications in Linguistic Theory* (The Hague : Mouton, 1974), pp. 39–41. या संदर्भाबद्दल आणि उपयुक्त अशा सूचनांबद्दल मी हॉवर्ड लॅस्निक यांचा ऋणी आहे. त्यांचा पुढील निबंध पहा : "A Note on Learnability and Theory Construction in Linguistics", Mimeographed, University of California, Irvine, December 1978.

४२. येथे ध्यानात घेण्यासारखी गोष्ट म्हणजे अंकगणित हे संपादनीय असते (मात्र लेवेल्ट यांनी या शब्दाचा जो तांत्रिक अर्थ लावलेला आहे त्या अर्थाने नव्हे). परंतु असे असले तरी अंकगणित हे शिकता वा शिकविता येते असे म्हणण्याऐवजी ते आपल्यामधून बाहेर काढले जाते (elicited) असे आपल्याला म्हणावेसे वाटू शकेल. संपादनीयतेसंबंधीच्या अत्यंत वेधक अभ्यासासाठी पाहा : Kenneth Wexler and Peter W. Culicover, *Formal Principles of Language Acquisition* (Cambridge : MIT Press, आगामी). या लेखकांनी संपादनीयता ज्या अर्थाने मांडली आहे त्या अर्थाने भाषा ही एक संपादनीय संच असणे [तत्त्वतः] आवश्यक नाही, हेही येथे ध्यानात घ्यायला हवे. तेव्हा तो जर तसा

संपादनीय संच ठरला तर तो एक अनुभववादी पुराव्यावर आधारलेला लक्षणीय असा शोध ठरेल.

४३. हा कदाचित एक अपरिमित संच असू शकेल, मात्र तसे निःसंदिग्धपणे म्हणता येणार नाही. सर्वनिष्ठ व्याकरणासंबंधीच्या काही अलीकडच्या सिद्धान्तांनुसार तो अपरिमित संच ठरणार नाही. पाहा : प्रकरण ४, टीप ७.

४४. मनाच्या घटकरचनांच्या विविधतेच्या तत्त्वामागे (modularity) जे गृहिततत्त्व असते त्यानुसार भाषाशक्ती हीच काही मनातील एकमेव शक्ती झाल्यामुळे काही भाषा "संपादनीय" ठरत असतील– उदाहरणार्थ, एखादे कोडे, किंवा वैज्ञानिक शोध, इत्यादी. मात्र भाषाशक्ती कार्यरत झाल्याने जे भाषिक ज्ञान प्राप्त होते त्या ज्ञानासाठी काही अटी पुरेशा असतात; याच अटी या अन्य शक्ती कार्यरत झाल्याने मिळालेल्या ज्ञानात पुरेशा ठरतीलच असे नाही. या संदर्भात झालेल्या [संशोधनात्मक] लेखनामध्ये जे तर्काभास आढळतात, त्यांच्या चर्चेसाठी पाहा : *Reflections on Language*, pp. 209–10.

४५. उदाहरणार्थ, पाहा : *Aspects of the Theory of Syntax*, pp. 61–62.

४६. या उदाहरणामध्ये मानवी भाषा वेक्सलर आणि क्यूलिकवर यांच्या अर्थाने "संपादनीय" ठरणार नाहीत, हे येथे ध्यानात घ्यायला हवे.

४७. Stanley Peters, "On restricting deletion transformations", M. Gross, M. Halle and M. P. Schutzenberger, eds., *The Formal Analysis of Natural Language* (The Hague : Mouton, 1973); Stanley Peters and Robert Ritchie, "On the Generative Power Transformational Grammars", Information Sciences (1973), 6. या संदर्भात एक नेहमीचा गैरसमज आहे. तो पुढीलप्रमाणे : अवशिष्ट गुणधर्म (survivor property) यासारखी एखादी अट ज्या रचनांतरणवादी व्याकरणांमध्ये नाही त्या व्याकरणांमधून ज्यांचे जनन होते ते सर्व संच प्रत्यावर्तित्वाच्या तत्त्वावर आधारून निश्चित केलेले असतात (generate all recursively enumerable sets), आणि त्यातून असे सिद्ध होते की [या सिद्धान्तात] "काहीही चालू शकते." आता हा समज उघडच खोटा आहे; उदाहरणार्थ, टीप क्र. ४५ मधील संदर्भामध्ये हे आधीच दाखवून दिलेले आहे. शिवाय पाहा : Thomas Wasow, "On Constraining the Class of Transformational Languages", "*Synthess*" (1978), 39; 81–104.

४८. तसे असेल तर आपल्याला पुढीलप्रमाणे मांडणी करावीशी वाटेल : प्रत्यावर्तित्व हा भाषेचा एक आवश्यक (म्हणजे [मूळ गृहीतामधून] निघणारा) असा गुणधर्म असतो, आणि या ठिकाणी भाषा ही तर निर्धारित गुणधर्मांची (उदा., अवशिष्ट गुणधर्म) बनलेली एक जैविक व्यवस्था मानलेली असते. या मांडणीचा अर्थ असा होईल की प्रत्यावर्तित्व हा मानवी भाषांचा जैविक दृष्टया आवश्यक असणारा एक गुणधर्म ठरेल.

४९. या शक्यतेच्या चर्चेसाठी माझा पुढील निबंध पाहा : ''Questions of Form and Interpretation". हा निबंध *Essays on Form and Interpretation* (Amsterdam : Elsvier North–Holland, 1977) या माझ्या ग्रंथात पुनर्मुद्रित झालेला आहे.

५०. Jaakko Hintikka, "Quantifiers in Natural Languages : Some Logical Problems 2", *Linguistics and Philosophy* (1977), 1 : 153–72.

५१. तुला : Robert C. May, *The Grammar of Quantification*, MIT Ph. D dissertation (1977).

५२. खरे पाहता ही भूमिका ज्या स्वरूपात मांडली गेलेली आहे त्या स्वरूपात काही बरोबर ठरू शकणार नाही. याचे कारण पुढील प्रकारचा तार्किक आकार असणाऱ्या विधानांवरून स्पष्ट होईल : "जर क्ष–कोणताही–य, तर प" (if X–any–Y, then p), जेथे प ही एक पुनरुक्ती (tautology) आहे व

त्यामुळे कोणताही याऐवजी प्रत्येक अशी योजना केली तर आपल्याला तार्किक दृष्टचा समतुल्य विधानेच मिळतात. या निरीक्षणासाठी मी लॉरी कार्लसन यांचा ऋणी आहे. मूळ संहितेतील "वाक्यरचनात्मक" पर्यायाच्या बाबतीत ही अडचण येत नाही. खरे पाहता, तार्किक समतुल्यत्व आणि समानार्थता या गोष्टी एकच आहेत किंवा कसे याविषयी हिंटिका यांनी संशय व्यक्त केलेला आहे व तो योग्यच आहे. परंतु ही समस्या टाळण्यासाठी मूळ भूमिका काही वेगळ्या प्रकारे मांडता येईल किंवा कसे हे ठरविता येणे कठीण आहे. [अर्थात] त्याप्रकारचा प्रयत्न व्यर्थच ठरेल. आताच [आपण] सुचविलेल्या केवळ वाक्यरचनात्मक विश्लेषणापेक्षा एखादा वेगळा मार्ग शोधण्यासाठी काही कारण सापडले तर मात्र गोष्ट वेगळी.

५३. या मुद्द्यांच्या चर्चेसाठी माझा पुढील निबंध पाहा : "Questions of Form and Interpretation."

५४. येथे नक्की कोणती तत्त्वे गुंतलेली आहेत हे स्पष्ट होत नाही. बोलणाऱ्या–ऐकणाऱ्याला स्वीकारार्ह वाटतील अशी वाक्ये निर्देशनात्मक [वा जननक्षम generative] व्याकरण निर्देशित करणार नाही ही गोष्ट सर्वश्रुतच आहे. किंबहुना हा [निर्देशनात्मक व्याकरणाच्या] सामर्थ्याचा (adequacy) जवळजवळ निकषच म्हटला तरी चालेल, कारण स्वीकारार्हतेच्या निश्चितीच्या बाबतीत कित्येक घटक गुंतलेले असतात. शिवाय असे की अनेक उदाहरणांमध्ये [स्वीकारार्हतेपासून] जे नियमोल्लंघन (deviance) झालेले असते ते "अर्थाच्या पातळीवरचे" आहे की "वाक्यरचनेच्या पातळीवरचे", हे अजिबात स्पष्ट नसते. किंबहुना या दोन पातळ्यांवरच्या नियमोल्लंघनामध्ये काही सीमारेषाही स्पष्टपणे दाखविता येत नाही (आणि त्यावरून काही वेळा असा तर्क लढविण्यात येतो की अर्थाच्या पातळीवरच्या संकल्पना आणि वाक्यरचनेच्या पातळीवरच्या संकल्पना यांमध्ये काही भेदच असत नाही; आता या प्रकारच्या युक्तिवादामधून असा निष्कर्ष निघूच शकत नाही आणि हा निष्कर्ष रास्तही वाटत नाही. पाहा : प्रकरण 4, टीप 29). माझे पुढील पुस्तक पाहा : *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge : MIT Press, 1965), प्रकरण 4. हिंटिका यांचा युक्तिवाद खरोखर रास्त असेल तर "वाक्यरचनेच्या दृष्टीने सुरचित" या संकल्पनेचा सोक्षमोक्ष आपल्याला लावावा लागेल, आणि असा सोक्षमोक्ष लावताना आपण [या संकल्पनेविषयी] जो काही निर्णय घेऊ त्याला खरोखर कितपत अर्थ असेल याविषयी शंका आहे.

५५. जाणिवेची [वा सबोध मनाची] पातळी कितपत उपलब्ध असते याविषयीच्या पारंपरिक भूमिकांच्या संदर्भासाठी आणि अधिक चर्चेसाठी पुढे प्रकरण 6 पाहा.

५६. Searle, *Times Literary Supplement*, September 10, 1976. "जे घडते ते वर्णन करणे यापलीकडे काही कार्य" नियम करीत असतील तर ते जाणिवेला/सबोध मनाला उपलब्ध असतात, असे सर्ल यांनी गृहीत धरलेले आहे. येथे सर्व शक्यता ध्यानात घेतलेल्या नाहीत हे उघड आहे. विशेषतः सर्ल ज्या पुस्तकाचे परीक्षण करीत होते त्या पुस्तकातील उदाहरणाच्या बाबतीत असणारी शक्यता हीच नेमकी वगळलेली आहे.

५७. Steven Davis, *Philosophy and Language* (Indianapolis : Bobbs–Merrill, 1976), pp. 78–80.

५८. *Reflections on Language*, प्रकरण 4 मध्ये याच मुद्द्याची अधिक तपशीलवार चर्चा आलेली आहे.

५९. दुसऱ्या उद्धृतामध्ये हर्बर्ट सायमन यांचा जो संदर्भ दिलेला आहे त्यासाठी पाहा : D. C. Dennett, "Why the Law of Effect Will Not Go Away", *Journal of the Theory of Social Behaviour* (1975), 5(2). D. C. Dennett, *Brainstorms*, Bradford, 1978 या ग्रंथात पुनर्मुद्रित.

६०. Niels Kaj Jerne, "Antibodies and Learning : Selection versus Instruction", G. C. Quarton, T. Melnechuk and F. O. Schmett, eds., *The Neuro-*

अनुक्रमणिका

sciences : A Study Program (New York : Rockfeller University Press)मध्ये समाविष्ट : पृ. 200–05. येर्ने यांचे पर्याय हे परिपूर्ण नाहीत हे ध्यानात घ्यायला हवे. उदाहरणार्थ, येर्ने यांना अभिप्रेत असणाऱ्या निवड आणि आदेश या प्रक्रियांमधील काही घटकांचे सम्मीलन करून घडणाऱ्या काही प्रक्रियांची कल्पना आपल्याला करता येईल, आणि अपहरणाची प्रक्रिया या गटात मोडणार नाही.

६१. या संदर्भात जो बदल घडतो तो काही तत्त्वांच्या अंतर्गत [मानसिक] प्रतिरूपणावर आधारलेला असतो असे म्हणण्यापेक्षा त्या तत्त्वांनुसार घडतो, अशी कल्पना करता येईल. आपण आधीच चर्चिलेल्या उदाहरणांमये असा बदल घडत असतो. उदाहरणार्थ, आपण क्षेपणास्त्रांचे दोन भिन्न प्रकार पाहिले आहेत. एक म्हणजे ज्ञानात्मक क्षेपणास्त्र : चंद्राचा भ्रमणमार्ग नियंत्रित करणाऱ्या नियमांचे [विशिष्ट प्रकारचे] प्रतिरूपण संदर्भचौकट म्हणून वापरून स्वतःचा गतिमार्ग हे क्षेपणास्त्र संगणित करीत असते. दुसरे म्हणजे ज्ञानात्मक नसणारे क्षेपणास्त्र : चंद्राचा भ्रमणमार्ग नियंत्रित करणाऱ्या नियमांच्या प्रतिरूपणाच्या साहाय्याने नव्हे तर त्या नियमांनाच अनुसरून हे क्षेपणास्त्र कार्य करीत असते. या दुसऱ्या प्रकारच्या क्षेपणास्त्राच्या कार्यासारखे वरील बदलाचे स्वरूप असते. याउलट, डर्विनवादी नसणाऱ्या भूमिकेतून या बदलाचे जे स्पष्टीकरण दिले जाते त्यात भिंतीच्या बदलणाऱ्या रंगाविषयी आकडेमोड, तसेच पक्षांविषयीच्या काही तत्त्वांचे ज्ञान आणि स्वतःच्या रंगामध्ये होणाऱ्या परिवर्तनावर नियंत्रण, यांसारख्या गोष्टी कसरींपाशी असतात असा दावा केला जातो. ही भूमिका अंतर्गत प्रतिरूपणाचा उपयोग करणाऱ्या ज्ञानात्मक क्षेपणास्त्रासारखी आहे.

६२. या बाबींविषयीच्या अधिक चर्चेसाठी पाहा : *Reflections on Language*, प्रकरण 1. शिवाय पाहा : पुढे प्रकरण 6.

६३. संवेदनात्मक व्यवस्थांचे कार्य नेहमीप्रमाणे सुरळित होण्यासाठी ऐच्छिक क्रिया आवश्यक असते. असा पुरावा वस्तुतः उपलब्ध आहे. बिघडलेल्या पर्यावरणात जुळवून घेण्याच्या प्रक्रियेविषयी रिचर्ड हेल्ड आणि इतर संशोधक यांनी जे संशोधन केले आहे त्यात हा पुरावा स्पष्टपणे आढळतो. पियाजे यांनीही आपल्या संशोधनामध्ये याच प्रकारच्या घटकांवर भर दिलेला आहे.

६४. याविषयी पाहा : Julius Mokravcsik, " Understanding ", *Dialectica* (1979).

* *

अनुक्रमणिका

आधुनिक मराठी नाटकांतील स्त्री-समस्या

मधुरा कोरान्ने

'नाटक' हे संसाराचे चित्र, प्रतिबिंब असते. त्यानुसार समाजात घडणाऱ्या घटना, जीवनातील समस्या, समाजातील प्रश्न यांचे परिणाम नाटककारांवर होऊन त्या समस्या किंवा प्रश्न नाटकांमधून मांडले जातात. समाजाला समस्यांचे स्वरूप जाणवावे आणि अंतर्मुख होऊन त्या दिशेने समाजाने विचार करावा हा या समस्या मांडण्यामागे हेतू असतो. नाटककाराने नाटकामधून कोणतीही समस्या मांडल्यानंतर समाजमन अंतर्मुख होऊन त्या दिशेने विचारप्रवृत्त होऊ शकते. या दृष्टिकोणातून परंपरागत हिंदू समाजव्यवस्थेतील स्त्री-जीवनातील विविध प्रश्न काहीसे अंतर्मुख होऊन विचार करायला लावणारे ठरतात.

भारतीय स्त्रियांचे जीवन कसे होते हे पाहिले असता, असे लक्षात येते की, शंभर-सव्वाशे वर्षांपूर्वी भारतीय स्त्रिया बालविधवा, सती, केशवपन यांसारख्या रूढी-परंपरांच्या बंधनात जखडलेल्या होत्या. या बंधनांची स्त्रियांना जाणीव नव्हती असे नाही. स्त्रीचा माणूस म्हणून किंवा स्त्री म्हणून विचार केला जात नाही ही वस्तुस्थिती त्या जाणून होत्या. परंतु त्या याविरुद्ध आवाज उठवू शकत नव्हत्या. याचे कारण स्त्रिया अशिक्षित होत्या. स्त्रियांना या रूढींच्या दास्यापासून मुक्त करण्यासाठी जोतिबा फुले, आगरकर, महर्षि कर्वे यांसारख्या समाजसुधारकांनी खूप प्रयत्न केले. स्त्रियांना शिक्षणाची दारे खुली व्हावीत म्हणून जिवाचे रान केले. त्या काळी स्त्रीचा उद्धार करणे आणि स्त्रीशिक्षण देणे या स्त्री-उन्नतीभोवतीच स्त्री-स्वातंत्र्याची कल्पना निगडित होती. हळूहळू शिक्षणामुळे स्त्रियांना स्वत्वाची जाणीव झाली. नोकरी करायला लागल्यामुळे स्त्रियांना आर्थिक स्वातंत्र्यही मिळाले. स्त्रिया स्वत:चा स्त्री म्हणून, माणूस म्हणून विचार करू लागल्या. इतके दिवस पुरुषच स्त्रियांच्या प्रश्नांचा आस्थेने विचार करताना दिसत होते. आता स्त्रिया स्वत:च स्वत:च्या प्रश्नांविषयी जागरूक झालेल्या दिसतात. याचेच प्रतिबिंब स्त्री-मुक्ती चळवळ, स्त्री-मुक्ती आंदोलन, नारी-समता-मंच इत्यादी स्थापन झालेल्या स्त्रियांच्या व्यासपीठांतून प्रकट होताना दिसते. त्या दृष्टीने १९७५ ते १९८५ या दशकात स्त्रियांमध्ये आपल्या हक्कांची, स्वातंत्र्याची, स्वत्वाची जाणीव जास्त प्रमाणात निर्माण झालेली दिसते. 'नाटक' या माध्यमातून स्त्रियांच्या प्रश्नांकडे, समस्यांकडे, कोणत्या दृष्टिकोणातून पाहिले आहे हा अभ्यास या दृष्टीने महत्त्वाचा ठरतो.

समस्या म्हणजे काय ?

व्यक्ती आणि समाज यांचे नाते अतूट असते. व्यक्तीला जशी संस्कृती, नीतिमूल्ये, जीवनमूल्ये असतात, तशीच ती व्यक्ती ज्या समाजात वावरते त्या समाजाचीदेखील काही मूल्ये असतात. परंपरेने मान्य केलेले समाजाचे म्हणून काही मूल्यसंकेत ठरलेले असतात. ते मूल्यसंकेत नवीन काळाला बंधनकारक ठरू शकतात. जुनी मूल्ये धरून ठेवावयाची की, नवीन मूल्यांचा स्वीकार करावयाचा असा जीवनमूल्यांचा संघर्ष व्यक्तीच्या मनात सुरू होतो. यातूनच समस्या निर्माण होतात.

स्त्रियांची स्वत:विषयीची एवढी प्रगती झाली तरी त्यांच्यापुढच्या समस्या सुटल्या नाहीत. उलट, त्यांची गुंतागुंत वाढतच चाललेली दिसते. या समस्यांच्या संदर्भात विचार करता, स्त्री-समस्या म्हणजे स्त्रीने निर्माण केलेली समस्या की, पुरुषामुळे स्त्रीच्या जीवनात निर्माण झालेली समस्या अथवा स्त्रीत्वामुळे तिच्यापुढे उभी राहिलेली समस्या या पद्धतीने समस्यांचे विवेचन करता येते.

स्त्री-शिक्षणामुळे स्त्रीच्या जाणिवांच्या कक्षा रुंदावत गेल्या. नोकरी करायला लागल्यामुळे तिला आर्थिक स्वातंत्र्य मिळाले. स्वत:चे निर्णय स्वत: घेऊ लागल्याने तिच्यामध्ये स्वत्वाची जाणीव निर्माण झाली. त्यातूनच कुटुंबाशी, समाजाशी संघर्ष होऊन समस्या निर्माण झाली. ही स्त्रीने स्वत:हून निर्माण केलेली समस्या आहे.

या संदर्भात 'पंखांना ओढ पावलांची' (वसंत कानेटकर), या नाटकातील 'साधना महाजन' किंवा 'सावित्री' (जयवंत दळवी) मधील 'सावित्री' यांची उदाहरणे देता येतील.

पुरुषप्रधान संस्कृतीत विवाहित पुरुषाचे पाऊल वाकडे पडले तरी त्याच्या या चुकीला शिक्षा नाही. मात्र पुरुषांच्या या चुकीमुळेही स्त्रियांच्या आयुष्यात समस्या निर्माण होताना दिसतात. उदाहरणार्थ, 'जोडीदार' (रत्नाकर मतकरी) या नाटकामधील 'शरयू' ची समस्या अशा प्रकारची आहे. 'संजीव' (शरयूचा पती) अमेरिकेत असताना त्याच्यापासून मॅगीला झालेला मुलगा भारतात परत आल्याने शरयूपुढे समस्या उभी राहते.

स्त्रीत्वामुळे स्त्रीपुढे उभ्या राहिलेल्या समस्यांच्या संदर्भात 'पुरुष' (जयवंत दळवी) या नाटकामधील 'अंबिके'चे उदाहरण बोलके आहे. गुलाबराव जाधवाकडून बलात्कार झालेल्या अंबिकेच्या आयुष्याला तडे जातात. कोर्टातही तिला न्याय मिळत नाही. त्यामुळे अंबिकेपुढें समस्या उभी राहते.

समस्यांच्या स्वरूपाप्रमाणे नाटकांची विभागणी करता येते. पारंपरिक जीवनप्रणालिशी संबंधित स्त्री–समस्या, हुंडा-समस्या, कुटुंबविषयक समस्या, पुरुषांच्या प्रवृत्तीमुळे आणि वर्तनामुळे स्त्रियांच्या जीवनात निर्माण होणाऱ्या समस्या, स्वकर्तृत्व (करिअर) सिद्ध करणाऱ्या स्त्रीजीवनातील समस्या, शारीरिक व्याधी आणि मानसिक विकृती यांच्या संदर्भातील स्त्रियांच्या समस्या इत्यादी समस्या महत्त्वाच्या ठरतात.

या दहा वर्षांतील नाटकांचा अभ्यास करताना असे लक्षात आले की, काही नाटकांतील समस्या या गेल्या शतकातील आहेत. उदाहरणार्थ, जयवंत दळवी लिखित 'बॅरिस्टर' हे नाटक (१९७७). या नाटकात केशवपन, बालविधवा यांसारख्या स्त्रियांच्या समस्या मांडल्या आहेत. आज बालविधवा इतिहासजमा आहेत. त्यामुळे स्त्री-समस्येच्या दृष्टिकोणातून बालविधवांच्या केशवपनाचा किंवा पुनर्विवाहाचा प्रश्न उद्भवत नाही. परंतु "पूर्वीच्या काळातील स्त्रियांनी काय काय सोसले आहे, ते कळावे, परंपरेला बळी पडणाऱ्या स्त्रियांकडे उदात्त दृष्टीने पाहावे, हा 'बॅरिस्टर' हे नाटक लिहिण्यामागचा हेतू आहे" असे जयवंत दळवी मुलाखतीत स्पष्ट करतात.

या कालखंडातील अभ्यासिलेल्या नाटकांतील स्त्रियांमध्ये 'कल्याणी', 'आत्या', 'सावित्रीकाकू', 'इंदिरा' (कल्याणी), 'मावशी' आणि 'राधाक्का' (बॅरिस्टर), 'मामी' (माझा खेळ मांडू दे), 'चंपू' (महासागर) या सर्व स्त्रिया सोशीक आहेत. या स्त्रियांना आपल्यापुढील या समस्या आहेत हे जाणवतच नव्हते. आपल्या वाट्याला आलेली परिस्थिती आणि भोगावे लागणारे दुःख हे सर्व सहन केलेच पाहिजे ही भूमिका यामागे दिसते. आपल्या दैवामुळे किंवा नशिबामुळे हे प्रश्न आपल्या जीवनात निर्माण झाले आहेत, ही समजूत नाटकांमधील या स्त्रियांच्या मनामध्ये दृढ आहे. सोशिकता या मूल्य-कल्पनेचा प्रभाव या नाटकांमधील नायिका आणि इतर स्त्रियांवर दिसतो. 'कमला' या नाटकातील सरितेला कमलाच्या घरात येण्यामुळे कुटुंबातील आपल्या स्थानाची जाणीव होते. आपल्याच घरात आपले स्थान गुलामापेक्षा वेगळे नाही हे वास्तव सरितेच्या लक्षात येते. त्यामुळेच सरितेला आपल्यापुढील समस्येचे भान येते. सरिता घर, नवरा सोडून जाऊन स्वतंत्रपणे राहायच्या विचारात असते. परंतु सरितेची बंडखोरी अंतर्गतच राहते. 'कमला' या नाटकामधून 'कमला'ची समस्या व्यक्त न होता 'कमला' हे फक्त निमित्त ठरते. नाटक कमलाचे असले तरी सरितेसारख्या स्त्रियांच्या सनातन समस्येपर्यंत जाऊन भिडते. या संदर्भात विजय तेंडूलकर म्हणतात, 'अजूनीही स्त्रियांचे मन हे पारंपरिकच आहे. त्यांच्या रक्तातील पारंपरिक हिंदू स्त्री जात नाही.' म्हणूनच सरिता मनातून वाटत असूनही पतीला एकट्याला सोडून जाताना दिसत नाही.

या परंपरागत स्त्रियांमध्ये श्री. ना. पेंडसे लिखित 'रथचक्र' या नाटकामधील नायिकेचे वेगळेपण उठून दिसते. पती संन्याशी होऊन निघून गेल्यामुळे ती 'मातृत्व' या जबाबदारीला महत्त्व देऊन ताठ मानेने जगण्याची धडपड करते. आपल्या मुलांनी शिकावे म्हणून आटोकाट प्रयत्न करते. परंतु मुलांना तिची तळमळ जाणवत नाही. शेवटी आत्महत्येशिवाय तिच्यापुढे पर्याय उरत नाही; आणि तोच मार्ग ती स्वीकारते.

हुंड्यासारख्या जाचक रूढीमुळे स्त्रियांच्याच जीवनात समस्या निर्माण होतात. हुंडा-समस्या ही आजची समस्या नाही. हुंड्यापायी निरपराध स्त्रीचा शारीरिक

अनुक्रमणिका

आणि मानसिक छळ कसा होतो याचे अत्यंत भीषण, विदारक दर्शन जयवंत दळवीलिखित 'पर्याय' या नाटकात जाणीवपूर्वक घडविलेले दिसते. वर्तमानपत्रातून हुंडाबळीच्या बातम्या वाचल्या की, अजूनही हुंडा-समस्या ही समाजात किती खोलवर रुजलेली आहे हे जाणवते. या हुंड्याच्या लालसेपायीच 'चित्रा' (पर्याय) आणि 'मृदुला' (अग्निदिव्य) या दोघीही सुनांचे संपूर्ण जीवन उद्‌ध्वस्त होते. या दोन्हीही नाटकांद्वारे हुंडा या समस्येवर उपाययोजना सुचविण्याचा दळवी आणि मतकरी या दोन्ही नाटककारांचा हेतू आहे. नाटकांमधून समस्या मांडून त्यावर पर्याय सुचविण्याचे नाटककारावर बंधन नाही, परंतु समस्या उपस्थित केल्यानंतर त्या समस्येमुळे समाज किती प्रक्षुब्ध झाला, किती अंतर्मुख झाला यावर त्या नाटकाचे यश अवलंबून असते. या दृष्टिकोणातून दोन्ही नाटककारांचे हेतू बऱ्याच अंशी सफल झाल्याचे जाणवते.

बदलत्या काळाप्रमाणे माणसाचे जीवनही बदलते. त्याचे परिणाम कौटुंबिक जीवनावर होतात. कुटुंबातील व्यक्तींच्या एकमेकांबद्दल काही अपेक्षा असतात. कधी कधी कुटुंबातील एकमेकांसंबंधी असलेल्या अपेक्षांना तडे जातात त्यामुळे त्यांचे अंतस्थ संघर्ष होतात. त्यांतून समस्या निर्माण होतात. एकूणच या सर्व कौटुंबिक समस्यांचे नाते भावनांशी निगडित आहे. कुटुंबविषयक समस्यांमध्ये आंतरजातीय विवाहसमस्या, परपुरुष आकर्षण समस्या सासू-सून संघर्ष, मूल न होणाऱ्या स्त्रीचा प्रश्न, उतरत्या वयातील एकाकीपणा, वृद्धत्वाचा प्रश्न इत्यादी समस्यांचा समावेश होतो. 'ज्योती' (कन्यादान), 'सुमी' (महासागर), 'नयन' (माझं काय चुकलं ?), 'ऊर्मिला' (पुत्रकामेष्टी), 'दुर्गी' (दुर्गी), 'नानी' (संध्याछाया), 'आई' (कालचक्र) या नाटकांतील सगळ्या स्त्रियांच्या समस्या वेगवेगळ्या आहेत. परंतु या सर्वांचा संबंध कुटुंबाशी येतो. वरील प्रत्येक नाटकातील समस्येचा परिणाम कुटुंबावर झालेला दिसतो. त्यामुळे कौटुंबिक जीवन उद्‌ध्वस्त झालेले दिसते.

या संदर्भात 'महासागर' नाटकाच्या संदर्भात जयवंत दळवी मुलाखतीत म्हणतात, 'स्त्री जर पुरुषाच्या आकर्षणात गुरफटली तर तिला पती किंवा समाजाकडून माफी नाही. पुरुषप्रधान संस्कृती, पुरुषी वर्चस्व, अहंकार याच्यामागे हे कारण असावे.' 'समाजाचा स्त्रीकडे बघण्याचा हा दृष्टिकोण आहे. त्यांना हा खरा स्त्री-समस्येचा प्रश्न वाटतो. 'महासागर' या नाटकामधील 'सुमी'ला रेहमानबद्दल आकर्षण वाटल्याने तिचा संसार विस्कळीत होतो. ज्या विश्वासाच्या पायावर सुमीचा संसार उभा होता, तो या मोहापायी ती गमावून बसते. तिला परत संसारात तिचे स्थान मिळत नाही. परपुरुषाच्या आकर्षणात सुमी गुंतल्यामुळे तिच्यापुढे समस्या उभी राहते. दळवी पुढे म्हणतात, 'महासागर' या नाटकामधील नायक ब्रेकची थिअरी मांडतो. दोघांनाही ते लागू आहे. मोहाचे क्षण अनेक येतात; पण कुठे थांबावे ही सुमीला अक्कल नव्हती. तिने गती घेतली, पण तिला ब्रेक लावता आला नाही. नवरा चांगला असूनही ती प्रियकराच्या प्रेमात पडली, आणि तिला परत मागे फिरता येईना; एवढी ती अस्थिर मनाची होती. सुमीचे नवऱ्यावर प्रेम होते. म्हणूनच नवऱ्याने आपली टाकलेल्या बाईसारखी अवस्था केली, नवरा आपल्यावर प्रेम करीत नाही हे तिला सहन होईना, म्हणून सुमीने आत्महत्या केली.' एकूणच सारासार विचार करण्याची जी पात्रता, जी क्षमता असते ती सुमीजवळ नव्हती. त्यामुळे सुमीची आत्महत्या अटळ होती.

समस्यांचे स्वरूप कालसापेक्ष असते. विशिष्ट कालखंडात त्या समस्या प्रभावी ठरतात. उदाहरणार्थ— बालजरठविवाह समस्या, केशवपन समस्या, सतीची समस्या इत्यादी. परंतु ज्या नाटकांमधून भावनिक, मानसिक अंगाने खोलवर जाणाऱ्या समस्या मांडल्या असतील किंवा ज्या नाटकांमधून जीवनातील शाश्वत मूल्यांचा प्रत्यय येत असेल अशी नाटके चिरंतन स्वरूपाची ठरतात. वृद्धांच्या समस्या या भावनिक मनाशी निगडित आहेत. त्यामुळे या समस्या ज्या नाटकांमधून मांडल्या आहेत, ती नाटके शाश्वत स्वरूपाची आहेत असे लक्षात येते.

'स्वकर्तृत्व' (करिअर) सिद्ध करणाऱ्या स्त्री-जीवनातील समस्यांच्या संदर्भात 'करिअर करणे' म्हणजे व्यक्तिमत्त्वाचा सर्वांगीण विकास करणे. 'करिअर'लाच मराठी पर्यायी शब्द 'स्वकर्तृत्व', 'स्व—आविष्कार', 'व्यक्तिमत्त्वाचा विकास' हे आहेत. एखादी गोष्ट मिळविण्यासाठी त्या गोष्टीचा ध्यास घेणे, त्यासाठी एक प्रकारचे झपाटलेपण असणे, त्यासाठी वाटेल ते कष्ट सोसण्याची तयारी असणे आणि त्यातूनच टिकून राहणे म्हणजे 'करिअर करणे' होय.

'साधना' (पंखांना ओढ पावलांची), 'सावित्री', 'मानसी' (सावित्री), 'रिबेका' (माझा खेळ

अनुक्रमणिका

मांडू दे) या नाटकांतील नायिका व्यक्तिमत्त्वाचा विकास, स्वकर्तृत्व घडविण्यासाठी धडपडताना दिसतात परंतु त्यांना फारसे यश पदरात पडलेले दिसत नाही. याचे कारण नाटकातील या स्त्रियांकडे पाहण्याचा समाजाचा दृष्टिकोण पारंपरिकच आहे. बदलत्या परिस्थितीनुसार सुशिक्षित स्त्रीचा तिच्या मनाशी, परंपरेशी आणि समाजाशी संघर्ष होऊन तिची मानसिक आणि वैचारिक कोंडी झालेली दिसते. परंतु या कुचंबणेचे चित्रण नाटकांमधून दिसत नाही. आज विसाव्या शतकातही नाटकांमधून स्त्रीची 'करिअर' आणि 'चूल–मूल–संसार' यांचा सुवर्णमध्य गाठलेला दिसत नाही.

आवडीच्या कार्यात स्त्रीने संपूर्णपणे वाहून घेणे समाजमनास रुचत नाही. संसाराची जबाबदारी स्त्रीवर जास्त आहे. एकट्या स्त्रीने राहणे हेही तिच्या टीकेचा विषय होऊ शकतो. साधना महाजनच्या बाबतीत हेच झाले. ती राहते त्याच गावात तिने तिचे कार्य सुरू केले असते तर एवढा संघर्ष कदाचित झाला नसता. परंतु ती संसार सोडून दुसऱ्या गावी राहायला जाण्याने ती टीकेस पात्र झाली. वसंत कानेटकर यांच्या मते, 'आपली संस्कृती ही 'पुरुषांकित' आहे ती सुखाची आहे, सोयीची आहे पण न्याय्य नाही. करिअरिस्ट बाईने कसे वागावे याबद्दल चांगल्या, सुधारलेल्या, सुशिक्षित विचारवंत घरातसुद्धा काही जीर्ण संकेत निर्माण होतात; आणि या संकेतांनाच साधना बळी पडत गेली. स्त्रीनेच तडजोड केली पाहिजे हा समाजाचा दृष्टिकोण असतो. आज स्त्रीची खरी ट्रॅजेडी अशी आहे की, तिला घर तर सोडवत नाही आणि ती घरातही संपूर्णपणे राहू शकत नाही. हा तिच्या शोकांतिकेचा धर्म आहे. हा धर्म ती ज्या पद्धतीच्या कुटुंबव्यवस्थेत बसली आहे त्या कुटुंबव्यवस्थेचा आहे.'

–म्हणजेच साधना महाजनच्या अपयशात समाजाचा स्त्रियांकडे बघण्याचा हा दृष्टिकोणही कारणीभूत झाल्याचे दिसते.

स्त्री-समस्येच्या दृष्टिकोणातून विचार करता स्त्रीला जडलेल्या शारीरिक व्याधी अथवा मानसिक विकृतींचाही विचार करणे महत्त्वाचे ठरते. 'कुष्ठरोगा'ची समस्या सर्व जीवनव्यापी आहे. फक्त स्त्रीजीवनाची म्हणून नाही. पुरुषप्रधान समाजात स्त्रीचे स्थान दुय्यमच आहे; त्यामुळे स्त्रीच्या सुखदुःखांनाही दुय्यमच स्थान दिले जाते. 'रोहिणी' (स्पर्श अमृताचा), 'गुणी' (स्पर्श अमृताचा) आणि 'सीताबाई' (स्पर्श) या नाटकांतील तिघीजणी कुष्ठरोगाला बळी पडलेल्या आहेत. यामागे स्त्रियांनाच हा रोग झाल्याचे दाखविण्यामागे नाटककाराचा काही विशिष्ट हेतू आहे काय ? 'स्पर्श' या नाटकाच्या संदर्भात जयवंत दळवींशी झालेल्या चर्चेच्या वेळी त्यांनी आपले मत स्पष्ट केले. त्यांच्या मते, 'स्त्री ही पृथ्वी आहे. पृथ्वीला धरणीमाता म्हटले जाते. पृथ्वी निर्मिती करणारी आहे. स्त्रीचे नाते परंपरेशी असल्याने ती हे सर्व सहन करू शकते. बापाला कुष्ठरोग झाला असे दाखविले असते तर नाटक एवढे परिणामकारक झाले नसते. पुरुष बाहेर फिरत असतात. त्यामुळे घरात बापाची एवढी अटॅचमेंट असत नाही. म्हणून बाई निवडली आहे. मुद्दाम हेतूपूर्वक नाही.'

–म्हणजेच स्त्रीला उपेक्षित करण्याचा नाटककाराचा यामागे हेतू नसतो हे स्पष्ट होते.

स्त्रिया सतत बंधनात, दबावात आणि दडपणात जखडल्यामुळे स्त्रियांचा सतत कोंडमारा होतो. स्त्रियांचे मानसिक खच्चीकरण केले जाते. त्याचेच पर्यवसान स्त्रिया मानसिक विकृतीला बळी पडलेल्या दिसतात. त्यावर आधारित समस्या 'दर्पाव' (शं. ना. नवरे), 'सविता दामोदर परांजपे' (शेखर ताम्हाणे) यांसारख्या नाटकांमधून मांडल्या आहेत.

– अशा प्रकारच्या अभ्यासातून असे लक्षात येते की, जुन्या समस्या सुटल्या तरी नव्याने समस्या निर्माण होतात. स्त्रियांमध्ये स्वत्वाची जाणीव निर्माण झाली. यातूनच नव्या नव्या समस्या निर्माण झाल्या. समस्यांची गुंतागुंत वाढतच जाताना दिसते.

नाटकांमधून महत्त्वाकांक्षी स्त्रियांची होणारी फरफट दाखविण्याकडे नाटककारांचा कल दिसतो. स्त्रीने एक तर चूल–मूल–संसार सांभाळावे किंवा 'करिअर'च्या मागे लागावे असाच नाटकांमधून एकूण दृष्टिकोण दिसतो.

एकूण 'स्त्रियांची असहायता' हे समानसूत्र या स्त्रियांच्या प्रश्नांमागे आहे. स्त्रियांच्या दुःखाचे, समस्येचे मूळ तेच आहे. आज घराघरांत स्त्रियांचे प्रश्न आहेत, समस्या आहेत. आजही स्त्रियांचा छळ होत आहे. फक्त छळाची, दुःखाची, समस्येची रूपे बदलली आहेत. या दृष्टिकोणातून स्त्रीच्या कुटुंबातील आणि समाजातील स्थानाविषयी, स्त्रीच्या दुःखाविषयी आणि स्त्रीच्या समस्यांविषयीचे नाटकांतील दर्शन अंतर्मुख करायला लावणारे आहे, विचारप्रवृत्त करायला लावणारे आहे.



" महात्मा ज्योतीराव फुले यांचे आर्थिक विचार व सद्यःस्थिती "

ना. भा. नामदे

महात्मा ज्योतीराव गोविंदराव फुले हे १९ व्या शतकातील थोर समाजसुधारक व कृषितज्ञ होते. शेतीच्या विकासावरच आपल्या अर्थव्यवस्थेचा विकास अवलंबून आहे हे म. फुल्यांनी ओळखले होते. शेतीचा विकास हा शेतकरी व शेतमजुरांच्या कष्टावर अवलंबून आहे याची त्यांना कल्पना असल्यामुळेच त्यांनी शेतकऱ्यांचे प्रश्न पोटतिडिकीने मांडलेले दिसून येतात. त्यांचे शेती व शेतकरी यांच्याविषयीचे विचार आजही उपयुक्त आहेत. अलीकडच्या सततच्या दुष्काळांच्या पार्श्वभूमीवर त्यांचे शेतीविषयक विचार निश्चितच उपयुक्त आहेत.

अन्न ही माणसाची सर्वांत महत्त्वाची गरज आहे. म. फुल्यांनी त्या काळातील शेतकऱ्यांच्या आहाराचे वर्णन केलेले आहे. ते म्हणतात की, 'ज्यांची न्याहारी व दुपार-संध्याकाळचे जेवण, जोंधळे, नाचणीची किंवा कोंड्याभोंड्याची भाकरी वा गाजरे, रताळांची वरू, कालवण आमटी अथवा बोंबलाचे खळगुट, तेही नसल्यास चटणीच्या गोळ्याशिवाय भाकरीवर दुसरे काही मिळावयाचे नाही (पृ. २३२).' प्रसंगी भाकरी-बरोबर मीठ आहे तर मिरची नाही, मिरची आहे तर तेल नाही. कधी कण्या, उकडलेली भाजी किंवा उंबरावर भागवावे लागत असे. कधी कधी तर पाणी पिऊन व पोट दोरीने आवळून शेतात काम करावे लागे असे त्यांनी नमूद केलेले आहे. आतासुद्धा ही परिस्थिती फारशी बदललेली नाही. सन १९७२ च्या दुष्काळात थोड्याफार उकडलेल्या कण्या खाऊन काम करणारे शेतकरी-शेतमजूर मी स्वत: बघितलेले आहेत. काहीजण ज्वारीच्या किंवा जव, गव्हाच्या पिठात उकडलेली उंबरे व रताळ्यांचा पाला एकत्र करून त्या भाकरीवर भूक भागविताना पाहिलेले आहेत. सततच्या दुष्काळांमुळे अनेक ग्रामीण कुटुंबांवर सक्तीने उपवास करण्याची वेळ येते. परंतु व्यापारी, कारखानदार, पुरेसा पगार मिळणारा नोकरवर्ग इत्यादींवर ही वेळ येत नाही. यांपैकी अनेकांना पंचपक्वान्ने थोडी जास्त खाण्यामुळे अपचनाचा त्रास होत असतो. परंतु गरीब शेतमजूर व शेतकऱ्यांना दोन घास वेळेवर मिळत नाहीत.

वस्त्र ही माणसाची दुसरी महत्त्वाची गरज आहे. महात्मा फुले त्या वेळच्या शेतकऱ्यांच्या पोषाखाबाबत म्हणतात की त्यांचा पोषाख म्हणजे, 'जाडाभरडा खादीचा दुहेरी मांडचोळणा, बंडी, पासोडी, खारवी पागोटे आणि दोरीने आळपलेला गावठी जोडा (पृ. २३२).' स्त्रियांचा पोषाख म्हणजे जाडा घोंगडा, त्यास सोडवणीला एखादे लुगडेसुद्धा नसायचे. पाठीमागे कामाचा रगडा असल्याने तेच लुगडे चार-पाच दिवस न धुता नेसावे लागे. सवड मिळाली की नदीवर जाऊन त्याचा अर्धा भाग अगोदर व अर्धा भाग नंतर धुवावा लागत असे. त्या लुगड्याला फाटलेल्या जागी ठिगळे-सुद्धा त्याच वेळी द्यावी लागायची. शेतकऱ्यांची मुले तर उघडी-नागडी व अनवाणी फिरायची. त्यांना आवश्यक वस्त्र मिळण्याचीही मारामार होती. म. फुल्यांनी वर्णन केलेली वस्त्राविषयीची त्या वेळच्या शेतकऱ्यांची परि-स्थिती व हल्लीची शेतकऱ्यांची परिस्थिती यांत विशेष बदल झालेला नाही. आजही बहुसंख्य शेतकरी व शेत-मजूर जाडेभरडे धोतर, बनीयन, एखादाच सदरा, डोक्याला पागोटे किंवा टोपी, पायांत फाटलेला जोडा असा पोषाख वापरतात. एकेका लुगड्यावर दिवस काढणाऱ्या, दंड केलेली व ठिगळे लावलेली लुगडी वापरणाऱ्या अनेक स्त्रिया ग्रामीण भागात आजही आढळतात. पाच-सात वर्षे वयाची लहान मुले कपड्यां-शिवाय फिरतानाही दिसतात. नेमकी याच्या उलट परिस्थिती व्यापारी, नोकरदार, कारखानदार आणि इतर श्रीमंत कुटुंबांची आहे. सधन कुटुंबात केवळ कपडे ठेवण्यासाठी स्वतंत्र कपाटे असतात. या कपाटांतून प्रदर्शनात वस्तू ठेवाव्यात तसे कपडे टांगलेले असतात. लहान मुलांच्या बाबतीत तर जन्मल्यापासून कपड्यांची

अनुक्रमणिका



खैरात असते.

मूलभूत गरजांपैकी निवारा ही तिसरी महत्त्वाची गरज आहे. म. फुल्यांच्या काळातील शेतकऱ्यांचे घर दोन-चार खणांचे व त्यावर कौले किंवा छप्पर असायचे. घराला खिडक्या नसायच्या. घराचा खालचा भाग शेणाने सारवलेला असायचा. घरात चुलीच्या कोपऱ्यात लोखंडी उलथने, तवा, लाकडी काथवट; जवळच तांब्याचा हंडा, परात, चरवी या वस्तू असत. त्यांच्या जवळ डेऱ्या मडक्यांच्या उतरंडीत सांडगे, शेवया, शेंगा, डाळीचा कणुरा अशा वस्तू राहायच्या. एका बाजूला वळचणीवर घोंगड्या-गोधड्यांची पटकुरे, खुंटीला चिंध्यांचे बोचके तर कोनाड्यात तेलाचे गाडगे, फणी, करंडा या वस्तू असायच्या. माळ्यावर सरपण व वैरण तर जमिनीलगत शेतीची उपकरणे राहायची. घराबाहेर दरवाज्यालगत रांजण व तेथेच उघड्यावर दगडांची न्हाणी असायची. शिवाय घराला लागूनच गुरांचा गोठा असल्याने शेणामुतांचा उबट वास, अशी शेतकऱ्यांची निवासाची व्यवस्था होती. सध्या ग्रामीण भागात थोड्याफार फरकाने हेच चित्र आढळते.

अन्न, वस्त्र व निवाऱ्याप्रमाणेच त्यांची आरोग्याची परिस्थितीसुद्धा शोचनीय होती. पिण्यासाठी शुद्ध पाणी नसे. सरकारच्या आरोग्य खात्याचे त्याकडे दुर्लक्ष होते. या संदर्भात म. फुले म्हणतात की, 'मोडशी होऊन त्यास जाळताप आल्यास चांगल्या औषधी व त्याचा माहितगार डॉक्टराच्या नावाने आवळ्याएवढे पूज्य (पृ. २३२)' अशी परिस्थिती होती. शिवाय शेतकरी-शेतमजुरांत शिक्षणाचा अभाव होता. आज या परिस्थितीत थोडी सुधारणा झालेली आहे. पिण्याच्या शुद्ध पाण्याचा पुरवठा करण्यासाठी शासनाने बऱ्याच खेड्यांसाठी पाणीपुरवठा योजना कार्यान्वित केल्या आहेत. ग्रामीण भागात दवाखाने काढले आहेत. मात्र त्यांपैकी बऱ्याच दवाखान्यांत कधी औषधांचा अभाव तर कधी वैद्यकीय अधिकाऱ्यांचा अभाव असतो. वैद्यकीय शिक्षण घेतलेल्या व्यक्ती खेड्यात वैद्यकीय व्यवसाय करायला तयार नसतात. एकंदरीत आजही पुरेशा वैद्यकीय सोयी नाहीत. हल्ली खेड्यांत शाळा सुरू झाल्या आहेत. त्यामुळे अनेक शेतकरी आपल्या मुलांना शाळेतही पाठवीत आहेत. परंतु या शाळांतून पुरेशा शैक्षणिक सोयी उपलब्ध नाहीत. तसेच खेड्यातील अनेक कुटुंबे आर्थिक हलाखीच्या परिस्थितीमुळे त्यांच्या मुलांना शिकवू शकत नाहीत.

शेतकरी आणि गोरे शिपाई यांच्या उत्पन्नातही प्रचंड तफावत होती. ते म्हणतात की, 'शेतकऱ्यांनी आपल्या बायकामुलांसह रात्रंदिवस शेतात खपावे, तरी त्यांस शेतसारा व लोकल फंड वापरून आपल्या कुटुंबातील दर माणशी, दरमहा तीन-तीन रुपयेही पडत नाहीत; आणि साधारण युरोपियन व नेटिव्ह सरकारी कामगारास दरमहा पंधरा रुपये नसत्या किरकोळ खर्चास व दारू पिण्याससुद्धा पुरत नाहीत (पृ. २३१).' ज्या शेतकऱ्याकडे आठ बैल, चार-पाच मुले व सुना अहोरात्र काम करतात, ज्याच्यावर कुणाचेही कर्ज नाही अशा शेतकरी कुटुंबापेक्षा गोऱ्या शिपायांची स्थिती चांगली असल्याचे फुल्यांनी नमूद केलेले आहे. ही त्या काळातील परिस्थिती होती. हल्ली व्यापारी, कारखानदार, सावकार, विशिष्ट पगारदार, तस्कर, राजकीय पुढारी इत्यादींचे राहणीमान आणि शेतकरी-शेतमजुरांचे राहणीमान याबाबत तशीच परिस्थिती आहे. या दोन गटांच्या उत्पन्नातही कमालीची विषमता आहे. शेतकरी व शेतमजुरांना किमान गरजा भागविणे कठीण तर वर नमूद केलेल्या गटांतील लोक मूलभूत, सुखद व काही विलासी गरजा भागवू शकतात. शेतकरी-शेतमजुरांच्या कुटुंबांतील सारेजण काम करतात तरीही ते मूलभूत गरजा भागविण्याच्या विवंचनेत असतात. परंतु उपरोल्लेखित सधन कुटुंबातील एक माणूस त्याच्या कुटुंबातील सदस्यांचे यथायोग्य पालन-पोषण करू शकतो. थोडक्यात म. फुल्यांनी शेतकरी व गोऱ्या शिपायांची केलेली तुलना थोड्या वेगळ्या स्वरूपात आतासुद्धा आढळते.

म. फुल्यांच्या लिखाणात अप्रत्यक्ष स्वरूपात का होईना दारिद्र्याचे सापेक्ष व निरपेक्ष दारिद्र्य हे दोन प्रकार स्पष्ट केलेले दिसतात. त्यांनी अन्न या गरजेच्या आधारे त्या काळात भारतात ४ कोटी लोक गरीब असल्याचा अंदाज व्यक्त केलेला होता. हल्ली आपल्या देशात अन्न हाच दारिद्र्यमापनाचा महत्त्वपूर्ण निकष मानला जातो. तसेच अन्न, वस्त्र, निवारा इत्यादी मूलभूत गरजा न भागविता येणाऱ्या व्यक्तींना आपण गरीब मानतो. हा विचार महात्मा फुल्यांनी एक शतकापूर्वी मांडलेला दिसून येतो.

शेतकऱ्यांच्या दुःस्थितीची कारणे

म. फुल्यांनी शेतकऱ्यांच्या दारिद्र्याचे स्पष्टीकरण

करताना त्यांच्या गरिबीची कारणे सांगितलेली आहेत. त्या काळात धर्माच्या नावावर अज्ञानी शेतकऱ्यांना लुबाडले जात होते. लग्न, श्राद्ध, पारायणे, चतुर्थ्या, घरभरणी इत्यादी धार्मिक कार्यक्रमांच्या निमित्ताने शेतकऱ्यांना जेवणावळी, वस्तू व पैशाच्या रूपाने दक्षिणा वगैरेंसाठी भरपूर खर्च करावा लागत असे. त्यामुळे शेतकऱ्यांवर कर्ज काढण्याची व पर्यायाने गरिबीत जीवन जगण्याची वेळ यायची. अजूनही काही अंशी ही कारणे शेतकऱ्यांच्या दैन्यावस्थेला कारणीभूत आहेत. आजही अनेक शेतकरी आपली आर्थिक कुवत नसतानादेखील बऱ्याच धार्मिक कामांसाठी कर्ज काढून खर्च करतात.

दुष्काळी परिस्थिती, शेतसारा भरणे, शेती आदानांची खरेदी करणे, धार्मिक विधी, मुला-मुलींची लग्ने इत्यादी प्रसंगी शेतकरी कर्ज घ्यायचे. हे कर्ज सावकाराकडून घेतले जायचे. सावकार शेतकऱ्यांच्या अडीअडचणींचा पुरेपूर फायदा घेऊन त्यांना लुबाडायचे. ते कर्ज देताना कर्जाचा हप्ता व त्यावरील व्याज आगाऊ कापून घेणे, बनावट दस्तावेज बनविणे, दिलेला हप्ता पुन्हा वसूल करणे, कर्ज व व्याज वसूल झालेले असूनही त्यांच्या मालावर जप्ती आणणे अशा नाना क्लृप्त्या लढवून शेतकऱ्यांना फसवायचे. एकंदरीत एकदा शेतकरी कर्जाच्या जाळ्यात अडकला की बाहेर पडणे अशक्य होते. अगदी सात-आठ रुपयांच्या कर्जासाठी त्यांची जमीन, जनावरे, घरे जायची आणि ते देशोधडीला लागायचे. त्यामुळेच अनेक सावकार जमीनदार झाले तर जमीनमालक त्यांची कुळे बनली. अगदी २० व्या शतकाच्या मध्यापर्यंत असे सावकार जमीनदार बनल्याची उदाहरणे आहेत. उदा., निजामाच्या राज्यातील आबाजी औटी हा सावकार सुमारे ९०० सर्व्हे नंबरचा मालक होता. अजिंठा परिसरातील सोयगांवपासून आंध्र प्रदेशातील हैद्राबाद शहरापर्यंतच्या मार्गावरील बहुतेक गावात त्यांची जमीन होती. असे किती तरी सावकार जमीनदार बनलेले होते. परंतु उन्हा-पावसात राबणारे शेतकरी मात्र उपजीविकेला मोताद बनले. त्यांना कुळे म्हणून काम करावे लागले. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर जमीनसुधारणा करण्यात आल्या. त्यामुळे जमीनदार राहिले नाहीत. सावकारी नियंत्रण कायदा व सहकारी पतसंस्थांच्या विकासामुळे, पूर्वीच्या सावकारी व्यवसायामुळे जसे शेतकऱ्यांचे शोषण व्हायचे तसे आता होत नाही. परंतु खेड्यात आणि शहरात अडचणीत सापडलेल्या लोकांना दरमहा ५ ते १० टक्के दराने अनधिकृतपणे कर्जपुरवठा करणारा सावकारांचा नवा वर्ग उदयास आलेला आहे. व्यापारीसुद्धा लागवडीसाठी कर्ज देतात. परंतु पीक निघाल्यानंतर अगोदर ठरलेल्या कमी दराने अशा शेतकऱ्यांचा शेतमाल खरेदी करतात. त्यामुळे सावकारी पाशातून शेतकरीवर्ग मुक्त झाला असे म्हणता येत नाही. सर्वांचे देणे दिल्यानंतर त्यांना पुढच्या वर्षी पुन्हा कर्जाचा आसरा घ्यावा लागतो. शिवाय हल्लीचे अनधिकृत सावकार जमीन, जनावरे इत्यादींची खरेदी करून घेतात व मग कर्ज देतात. त्यामुळे अशी मालमत्ता कर्जफेडीनंतर परत मिळेलच याची खात्री नसते. म. फुल्यांच्या काळातसुद्धा सावकार शेतकऱ्यांची जमीन, जनावरे, शेतीमाल इ. ताब्यात घ्यायचे. सबब आजही सावकारी-कर्ज शेतकऱ्यांच्या गरिबीला कारणीभूत ठरत आहे. सावकारी-कर्जाला पर्याय म्हणून सुरू झालेल्या प्राथमिक सहकारी पतसंस्था आपले उद्दिष्ट साध्य करण्यात अपयशी झालेल्या आहेत. प्रामाणिक नेतृत्वाअभावी व सरकारच्या कर्जमाफी धोरणामुळे या संस्था डबघाईस आलेल्या आहेत.

ब्रिटिश सरकारने इंग्लंडमध्ये तयार झालेल्या वस्तूवरील जकात उठविल्यामुळे तो माल हिंदुस्थानात स्वस्त दराने उपलब्ध झाला. उदा., कापड, शाली इत्यादी वस्तू यंत्रावर तयार करण्यात येत असल्यामुळे सुबक, सुंदर व स्वस्त होत्या. भारतातील परंपरागत उद्योगातील वस्तू त्यांच्याबरोबर स्पर्धा करू शकल्या नाहीत. परिणामी भारतातील ग्रामोद्योग व कुटिरोद्योग बंद पडले. त्यामुळे भारतीय कच्च्या मालाला असणारी या उद्योगांची मागणी कमी झाली. इंग्लंडमधील व्यापारी असा कच्चा माल कमी दराने खरेदी करून तेथील उद्योगांना पुरवून श्रीमंत बनले. परंतु ग्रामोद्योग लयास गेल्यामुळे भारतातील कसबी लोक शेतकरी किंवा शेतमजूर बनले. थोडक्यात, ग्रामोद्योगांच्या ऱ्हासाबरोबर भारतातील गरिबी वाढली. स्वातंत्र्योत्तर काळात मोठ्या उद्योगांच्या वाढीचा प्रतिकूल परिणाम ग्रामोद्योगांवर झालेला आहे. या उद्योगांतील वस्तू मोठ्या उद्योगांतील वस्तूंशी स्पर्धा करू शकत नाहीत. त्यामुळे अनेक ग्रामोद्योग अडचणीत सापडले आहेत. अशा उद्योगांतील कारा-

गिरांची दैन्यावस्था वाढत आहे.

पूर्वी लहान शेतकरी व शेतमजूर डोंगर-दऱ्यांतील जंगलातून उंबर, जांभूळ यांसारखी फळे खाण्यासाठी आणायचे. तसेच मोहाची फुले, पळसाची पाने व जंगलातून आणलेला लाकूडफाटा विकून चार पैसे मिळवायचे. गावच्या गायरानाच्या भरोशावर गायी व शेळ्या पाळायचे. परंतु ब्रिटिश सरकारने जंगलविषयक कायदा पास करून डोंगर, टेकड्या, गायराने, जंगले व पडीत जमिनी, ताब्यात घेतल्यामुळे गरीब शेतकऱ्यांना जंगलातून काहीच आणता येत नसे. तसेच जनावरे सांभाळणेही कठीण झाले. त्यामुळे उदरनिर्वाहासाठी त्यांच्यावर अन्यत्र जाण्याची वेळ येऊन त्यांचे दैन्य वाढल्याचे फुल्यांनी नमूद केले आहे. हल्ली स्वार्थापोटी या जंगलांचा मोठ्या प्रमाणात नाश करण्यात आल्यामुळे अनेक डोंगर-टेकड्या डोक्यावरील केस काढल्याप्रमाणे उघड्या-बोडक्या झाल्या आहेत. जेथे जंगले आहेत, तेथे शासकीय नियंत्रणांमुळे पाने, फुले, फळे वगैरे मिळविणे कठीण आहे. जनावरे चारायलाही नेता येत नाहीत. लाकूडफाटा मिळत नाही. त्यामुळे गरिबी कमी होऊ शकली नाही.

सरकारने नोकरशाहीसाठी शेतकऱ्यांवर बरेच कर बसविले. त्याबाबत म. फुले म्हणतात, 'आमचे सरकार एकंदर सर्व आपल्या कामगारांस मन मानेल तसे पगार व पेन्शने देण्याचे इराद्याने नाना प्रकारचे नित्य नवे कर शेतकऱ्यांचे बोडक्यावर बसवून, त्यांचे द्रव्य मोठ्या हिकमतीने गोळा करू लागल्यामुळे शेतकरी अट्टल कर्जबाजारी झाले आहेत (पृ. २१४).' एवढेच नव्हे तर विविध करांमुळे तत्कालीन 'सुबत्तेच्या काळात चार कोट रयतेस दिवसातून दोन वेळा पोटभर अन्न मिळत नाही व ज्यास भुकेची व्यथा अनुभवल्यावाचून एक दिवससुद्धा सुना जात नाही (पृ. २३०)' अशी परिस्थिती निर्माण झाली. तशीच काहीशी परिस्थिती हल्ली आढळते. आमचे सरकार नोकरशाहीपुढे झुकते असा अनुभव आहे. त्यांचे मोठमोठे पगार व नियमित स्वरूपात होणाऱ्या पगारवाढीबरोबर शेतकऱ्यांवरील करांचा बोजा वाढविला जातो. पगारदारांना व अन्य शोषक वर्गांना उपाशीपोटी राहावे लागत नाही. परंतु त्यांच्या चैनीसाठी शेतकरीवर्ग विविध मार्गांनी नागविला जातो. आज देशात जे गरीब आहेत त्यांतले बहुतेक शेतकरी, शेतमजूर व कारागीर या वर्गांतील आहेत. ते सातत्याने दोन वेळच्या जेवणाच्या विवंचनेत असतात. हल्ली सरकारला यांच्या चिंतेपेक्षा पगारदारांच्या पगार, महागाई भत्ते व निवृत्ती वेतनाचीच जास्त चिंता आहे. कारण योजना-खर्चापैकी बराच भाग यासाठी खर्च होतो.

शेतकऱ्यांना उत्पादनखर्च भरून निघेल एवढी किंमत मिळत नसल्यामुळे त्यांचे दैन्य वाढण्यास मदत झाली आहे. याबाबत म. फुले म्हणतात की, 'कधी-कधी शेतकऱ्याने गाडीभर माळवे शहरात विकण्यासाठी आणिल्यास त्या सर्व मालाची किंमत बाजारात जास्ती-कमती वजनाने घेणारे-देणारे दगेबाज दलालांचे व म्युनिसिपालटीने जकातीचे भरीस घालून गाडीभाडे अंगावर भरून त्यास घरी जाऊन मुलाबाळांपुढे शिमगा करावा लागतो (पृ. २२९).' अशीच परिस्थिती आजही बऱ्याच वेळा निर्माण होते. विशिष्ट शेतीमाल विशिष्ट हंगामात तयार होतो. कर्जाच्या जाळ्यातून स्वतःला मोकळे करण्यासाठी व साठवणुकीच्या सोयी अभावी ते शेतीमाल तयार होताच बाजारात विक्रीसाठी पाठवितात. बाजारात शेतीमालाची गर्दी होते. त्यामुळे किंमती कोसळतात. प्रसंगी गाडीभाडेही भरून निघत नाही. नाशिक जिल्ह्यात कांद्याच्या पिकाबाबत प्रतिक्विंटल रु. ५ ते रु. १००० पर्यंत किंमतीत चढउतार झालेले दिसतात. इतर भाजीपालावर्गीय पिकांबाबत हे प्रकर्षाने जाणवते. सरकार काही शेतमालासाठी आधारभूत किंमती ठरविते, परंतु विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात ठरविल्या जाणाऱ्या किंमती कदाचित या शतकाच्या पूर्वार्धातील परिस्थितीच्या आधारावर ठरविलेल्या असाव्यात असे वाटण्याइतपत कमी असतात. व्यापारी, कारखानदार, नोकरवर्ग इत्यादींची सरकारला बरीच चिंता दिसते. या सगळ्यांचे उत्पन्न वाढताना दिसते. ज्या प्रमाणात त्यांचे उत्पन्न वाढते त्या प्रमाणात शेतीमालांच्या किंमतीत वाढ झालेली दिसत नाही. कारण शेतकऱ्यांच्या शोषणातूनच पगारदार, कारखानदार, व्यापारी वगैरेंचे लाड पुरविले जातात. कारखानदार, व्यापारी हे आपल्या वस्तूंच्या किंमती आपल्या मनाप्रमाणे ठेवू शकतात. त्यांची श्रीमंती वाढते. परंतु आपल्या अर्थव्यवस्थेचा विकास ज्या शेतीक्षेत्रावर अवलंबून आहे, त्या क्षेत्रात उन्हा-पावसात राबणाऱ्यांना त्यांच्या शेतीमालाच्या किंमती ठरविण्याचे [illegible] नाही. शासन-

कर्ते अडाणी शेतकऱ्यांचा मतापलीकडे विचार करतात असे वाटत नाही. परिणामी ग्रामीण गरिबी कमी झालेली नाही.

ब्रिटिश काळात 'येथील तांदूळ, कापूस, अळसी, कातडी वगैरे मालाचा खप इकडे न जाहल्याने तो माल इंग्लंडातील व्यापारी पाहिजे त्या दराने स्वस्त खरेदी करून, विलायतेतील कसबी लोकांस विकून त्यांच्या नफ्यावर कोटयधीश बनले आहेत. सारांश, या सर्व कारणांमुळे शेतकऱ्यांनी लागवडीकडे केलेला खर्चसुद्धा उभा राहणेची मारामार पडते (पृ. २३०)' अशा शब्दांत म. फुल्यांनी शेतीमालाच्या अन्याय्य किंमतीबाबत आपले मत व्यक्त केलेले दिसते. आज आपण पाहतो की शेतीव्यवसाय तोटयात चालायला शेतीमालाच्या कमी किंमती कारणीभूत आहेत.

लोकसंख्येतील वाढ शेतकरी-शेतमजुरांच्या दैन्या-वस्थेला कारणीभूत असल्याचे मत म. फुल्यांनी मांडलेले आहे. ते म्हणतात की, 'आमच्या जहामर्द इंग्रज सरकारच्या कारस्थानाने एकंदर सर्व हिन्दुस्थानात हमेशा लढायांचे धुमाळयांत मनुष्यप्राण्यांचा वध होण्याचे बंद पडल्यामुळे चहुकडे शांतता झाली खरी, परंतु या देशांत स्वाऱ्या, शिकारी बंद पडल्यामुळे एकंदर सर्व लोकांचे शौर्य व जहांमर्दी लयास जाऊन राजेरजवाडे भागू बाया सारखे दिवसा सोंवळे नेसून देवपूजा करण्याचे नादांत गुंग होऊन रात्री निरर्थक उत्पन्न वाढविण्याचे छंदात लंपट झाल्यामुळे येथील चघळ खानेसुमारी मात्र वाढली (पृ. २०४).' तशातच बालविवाह व बहुपत्नित्वाच्या अनिष्ट प्रथांमुळे लोक-संख्या वाढण्यास मदत झाली. लोकसंख्यावाढीमुळे जमिनीचे विभाजन होत गेले. भाऊहिस्से वाढल्याने काहींना ८–१० पाभरीच्या पेऱ्याएवढे लहान क्षेत्र वाटयाला आले. अशा अनार्थिक क्षेत्रावर उपजीविका करणे शक्य नसल्याने ते आपली जमीन दुसऱ्या शेतकऱ्यांना अर्ध्या वाटयाने किंवा खंडाने देऊन दुसरीकडे पोट भरण्यासाठी जाऊ लागले. लोकसंख्ये-तील वाढीबरोबर जमिनीला विसावा मिळणे शक्य नसल्याने तिची उत्पादकता कमी झाली. शिवाय अनार्थिक धारणक्षेत्रांची संख्या वाढून हंगामी व छुपी बेकारी वाढली. परिणामी गरिबी वाढली. महात्मा फुले यांनी हे मत व्यक्त केले तेव्हा भारताची लोकसंख्या सुमारे २५·५ कोटींच्या दरम्यान होती. हल्ली ती सुमारे साडेतीन पट झालेली आहे. लोकसंख्या-वाढीमुळे बऱ्याच ठिकाणी शेतजमिनीचे दोन-तीन आर आकाराचे तुकडे बनलेले आहेत. सततच्या लागवडीमुळे जमिनीची उत्पादकता कमी होत असल्याचा अनुभव येत आहे. भारतातील गरिबी वाढण्याला लोकसंख्येचा भस्मासूर कारणीभूत आहे हे निर्विवाद सत्य आहे. अलीकडे विकास कामे व निवासासाठी शेतजमिनीचा मुक्तहस्ते वापर करण्यात येत आहे. त्यामुळे लागवड-योग्य सुपीक जमीन कमी होत जाणार आहे. त्याचा परिणाम भावी काळात जाणवल्याशिवाय राहणार नाही.

बेरोजगारी हे दारिद्र्याचे एक महत्त्वाचे कारण आहे. ब्रिटिश सत्तेपूर्वी परदेशस्थ यवनी व स्वदेशी राजेरजवाडयांच्या सैन्यात लाखो लोक नोकरी करीत होते. परंतु 'सदरचे बादशहा, राजेरजवाडे वगैरे लंपास (लयास) गेल्यामुळे सुमारे पंचवीस लक्षाचे वर शूद्रादि-अतिशूद्र शेतकरी वगैरे लोक बेकार झाल्यामुळे त्या सर्वांचा बोजा शेतकीकरणावर पडला (पृ. २०३).' त्यातच ब्रिटिशांच्या कुटील व्यापारी नीतीमुळे देशी उद्योगांतील कामगारांवर बेकारीची कुऱ्हाड कोसळली. एकंदरीत बेकारी वाढून गरिबी वाढली. हल्ली लोक-संख्यावाढ, सरकारी धोरण, नवीन उत्पादन तंत्र यांमुळे बेकारी वाढत आहे. परिणामस्वरूप गरिबी कमी होत नाही.

ब्रिटिश सरकारने शेतकऱ्यांजवळील बंदुकी, बरच्या काढून घेतल्यामुळे रात्री रानडुकरे व अन्य जनावरांमुळे त्यांच्या पिकांची होणारी नासधूस टाळणे अशक्य झाले. परिणामी पिकांची नासाडी होऊन त्यांचे उत्पन्न घटण्यास मदत झाली. त्यामुळे शेतकऱ्यांचे दैन्य वाढण्यास मदतच झाली.

शेतकरी शेतमाल बाजारात विकायला आणायचे. तेथेही त्यांची घोर निराशा व्हायची. व्यापारी व दलाल संगनमताने कमी किंमती ठरविणे, वजनमापात फसविणे, वस्तूंचे नमुने घेणे वगैरे मार्गांनी त्यांना फसवीत असत. अडत्याकडे काम करणारे लोकसुद्धा शेतकऱ्यांच्या मालात वाटेकरी व्हायचे. 'लिंगायती व गुजराथी अडते आणि इतर जातींतील दलाल दीडीवाले नजर ठेवून त्यास ओरबडून खातात. इतकेच नव्हे, परंतु त्यांचे स्वयंपाकी गुजराथी ब्राह्मण, शेतकऱ्यापासून दर पल्ल्या-मागे शेर-शेर गूळ ओरबडू लागले आहेत (पृ. २४९)'

अशा कडवट शब्दांत म. फुल्यांनी शेतकऱ्यांच्या दारिद्र्याला शेतीमालाची विक्रीव्यवस्थाही कारणीभूत होती हे दाखवून दिलेले आहे. आजही व्यापारी व दलालांकडून शेतकऱ्यांची फसवणूक व पिळवणूक केली जाते. ज्या शेतीमालाची खरेदी सरकार करते, तेथेही कमी किंमती मिळतात. अन्यथा महाराष्ट्रातील कापूस चोरट्या मार्गाने शेजारील राज्यांत गेला नसता. अलीकडे बाजार समित्या स्थापन झालेल्या असल्या तरी शेतकऱ्यांचे बाजारात व्यापारी-दलालांकडून होणारे शोषण पूर्णपणे थांबलेले नाही.

गोरे लोक मांस खाण्यासाठी चांगले बैल मारायचे; परंतु त्यामुळे शेतीकामासाठी चांगल्या बैलांचा तुटवडा जाणवू लागला. परिणामी शेतीची कामे वेळच्या वेळी होत नव्हती. जनावरांच्या संख्येतील घटीमुळे खताचा पुरवठा कमी झाला. बैलाअभावी शेतीची कामे वेळेवर होत नव्हती. सेंद्रिय खताअभावी शेतीउत्पादनावर प्रतिकूल परिणाम झाला. त्याचा शेतकरी-शेतमजुरांच्या कुटुंबावर प्रतिकूल परिणाम झाला. आज आपण पाहतो की सुदृढ बैलांची संख्या कमी होत आहे. सीमांत व लहान शेतकऱ्यांना बैल सांभाळणे कठीण आहे. त्यामुळे शेतीची कामे वेळेवर पूर्ण होत नाहीत. रासायनिक खतांच्या वापरामुळे जमिनीचा कस कमी होत आहे. शेणखतामुळे जमिनीची सुपिकता वाढविता येते, परंतु सशक्त जनावराअभावी पुरेसे शेणखत मिळत नाही. त्याचा शेतीउत्पादनावर प्रतिकूल परिणाम जाणवतो.

पावसाचा लहरीपणा व शेतकऱ्यांची दुःस्थिती यांचा निकटचा संबंध असतो. ज्या वर्षी पाऊस नसतो त्या वर्षी शेतकरी ऐश्वर्य, संपत्ती व सुखांना मुकतात. अवर्षणाच्या वर्षात शेतकऱ्यांवर दारिद्र्यात जीवन जगण्याचा असह्य प्रसंग गुदरतो असे ज्योतीराव फुले यांनी सांगितलेले आहे. ही वस्तुस्थिती आहे. हल्ली असे प्रसंग शेतकऱ्यांवर सतत येतात आणि म्हणूनच अवर्षण व शेतकऱ्यांच्या गरिबीचा संबंध आहे.

महात्मा फुल्यांना शिक्षणाचा अभाव हे शेतकऱ्यांच्या गरिबीचे सर्वांत महत्त्वाचे कारण वाटते. सावकार, व्यापारी, नोकरवर्ग, शासनकर्ते वगैरे शेतकरी-शेतमजुरांच्या अशिक्षितपणाचा फायदा घेऊन त्यांचे शोषण करतात. याबाबत म. फुले म्हणतात की, '**विद्येविना मती गेली, मतीविना नीती गेली, नीतीविना** गती गेली, गतीविना वित्त गेले, वित्ताविना शूद्र खचले, इतके अनर्थ एका अविद्येने केले (पृ. १८९).' म. फुले यांच्या या वचनातच शूद्रातिशूद्रांच्या दारिद्र्याचे मर्म सामावलेले आहे. त्यांच्या मते शेतकऱ्यांतील स्वावलंबनाचा अभाव, गरिबी व बुद्धिजीवी वर्गावर अवलंबून राहण्याच्या प्रवृत्तीला त्यांचा अशिक्षितपणाच कारणीभूत आहे. आजही शेतकरी–शेतमजुरांत शिक्षणाचे प्रमाण फारच कमी असून त्यांच्या दुःस्थितीला कारणीभूत आहे. अलीकडे विविध जिल्हे १०० टक्के साक्षर झाल्याच्या बातम्या येत असल्या तरी त्यांत काहीच तथ्य नाही. राज्यातील कोणत्याही जिल्ह्यात १०० टक्के साक्षरता नाही.

दारिद्र्यनिर्मूलनासाठी उपाययोजना

म. फुले हे शेतकऱ्यांचे, कष्टकऱ्यांचे नेते होते. शेती व शेतीशी संबंधित लोक हे त्यांचे जिव्हाळ्याचे विषय होते. त्यामुळेच ते केवळ शेतकऱ्यांच्या गरिबीची कारणे सांगून थांबले नाहीत, तर तिच्या निर्मूलनासाठी महत्त्वपूर्ण उपायदेखील सुचविलेले आहेत. भारतीय दारिद्र्य हे प्रामुख्याने शेतीक्षेत्राशी संबंधित असणाऱ्यांचे दारिद्र्य आहे. शिक्षणाचा प्रसार व शेती विकासाबरोबर ते दूर व्हायला मदत होईल याची म. फुल्यांना जाणीव होती. त्यांनी शेतकऱ्यांची दैन्यावस्था दूर करण्यासाठी मूलगामी उपाय सुचविले आहेत. त्यांतील बरेच उपाय गरिबीच नाही तर दुष्काळ हटविण्यासाठी उपयुक्त आहेत.

ब्रिटिश सरकारने लोकल फंडाची रक्कम शेतकरी-वर्गातून शिक्षक तयार करणे, शेतकऱ्यांच्या मुलांना अन्न, वस्त्र व पुस्तके यांचा पुरवठा करणे, बोर्डिंग, शाळा सुरू करणे या कामांसाठीच खर्च करावी. शिक्षण सक्तीचे करावे असे म. फुल्यांनी सुचविलेले होते. ते म्हणतात की, 'आपली मुले अमुक वर्षांचे वयाची होईतो पावेतो अभ्यास करण्याकरिता पाठवावीत म्हणून कायदा केल्याशिवाय शेतकऱ्यांचे मुलास थोडेसे का होईना, परंतु खरे ज्ञान होणार नाही (पृ. २५४).' त्यांच्या मते शेतकऱ्यांच्या मुलांना मातृभाषेतून शिक्षण द्यावे. त्यांच्यासाठी गावोगाव शेती व उद्योगांचे प्रशिक्षण देणाऱ्या सोयी उपलब्ध करून द्याव्यात. शेतकऱ्यांच्या मुलांना शिकविणारे शिक्षक त्यांच्या वर्गातील असावेत व ते नांगर, पाभर, कोळपी चालवून दाखविणारे असावेत. शेतकऱ्यांनी आपली मुले अशा शाळांत पाठवावीत. शेतकऱ्यांच्या मुलांमध्ये शिक्षणाची आवड

निर्माण होण्यासाठी त्यांना नोकऱ्यांचे आमिष दाखवायला हवे. सहाव्या इयत्तेसह पाभर, नांगर, कोळपी हाकण्याची परीक्षा देणाऱ्या शेतकऱ्यांच्या मुलांना पाटीलक्या देण्याचा कायदा करावा असे त्यांनी सुचविलेले होते. हल्ली यातील बरेच उपाय अमलात आलेले आहेत.

म. फुल्यांनी पशुधनाबाबत महत्त्वपूर्ण विचार मांडलेले आहेत. पशुधन हे शेतकऱ्यांच्या दृष्टीने महत्त्वाचे धन आहे. शेतीकामासाठी बैलांचा पुरेपूर पुरवठा व्हावा म्हणून त्यांनी शेळ्या-मेंढ्या व जनावरे आयात करून त्यांचे मांस खाण्याची सूचना केलेली होती. भारतातील शेतकऱ्यांना युरोपमधील शेतकऱ्यांप्रमाणे यंत्राच्या साहाय्याने कामे करण्याची समज येईपर्यंत येथील चांगले बैल मांस खाण्यासाठी मारले जाऊ नयेत अशी त्यांची यामागील भूमिका होती. आपल्याकडे यंत्रांचा वापर मर्यादित आहे. त्यामुळे सुदृढ बैलांची कत्तल करू नये.

शेतकरीवर्गाचा कर्जबाजारीपणा व दारिद्र्य कमी व्हावे म्हणून म. फुल्यांनी नोकरांचे पगार व निवृत्ती वेतनात कपात करण्याची सूचना केलेली होती. ते म्हणतात की, 'सरकारने एकंदर सर्व सरकारी खात्यांतील काळे-गोरे शिपायांसहित लष्करी डोलीवाले, बांधकामाकडील लोहार, सुतार, बिगारी वगैरे हलके पगारी चाकरांच्या पगारांत काडीमात्र फेरफार न करता बाकी सर्व मोठमोठ्या काळ्या व गोऱ्या कामगारांचे वाजवीपेक्षा जास्ती केलेले पगार व पेन्शनी देण्याचे हळूहळू कमी करावे (पृ. २६३/२६४).' त्यामुळे शेतकऱ्यांचे दैन्य कमी होईल. त्यांची ही सूचना विचारात घेण्यासारखी आहे. मात्र त्याच वेळी कारखानदार, व्यापारी, शासनकर्ते, सावकार, तस्कर वगैरेंचे उत्पन्नसुद्धा एका विशिष्ट मर्यादेत नियंत्रित करायला हवे. तसे झाले तर शेती-विकासाला मदत होईल आणि शेतीशी संबंधित असणाऱ्या वर्गाची गरिबी कमी व्हायला मदत होईल.

सरकार-दरबारी शेतकऱ्यांची गाऱ्हाणी ऐकून घेण्याऐवजी त्यांना हाकलून लावले जायचे. हे टाळण्यासाठी सरकारच्या विविध खात्यांतून शेतकऱ्यांच्या मुलांच्या, शेतकऱ्यांच्या संख्येच्या प्रमाणात नेमणुका कराव्यात अशी म. फुल्यांची सूचना होती. त्यांच्या मते तसे झाले तर ते शेतकऱ्यांना अन्य नोकराप्रमाणे नाडणार नाहीत. हल्ली शेतकऱ्यांच्या संख्येच्या प्रमाणात त्यांच्या मुलांच्या सरकारी खात्यातून नेमणुका झालेल्या नाहीत. ज्यांच्या नेमणुका झाल्या त्यांपैकी अनेकांनी म. फुल्यांचा अपेक्षाभंग केलेला दिसतो. कारण हल्ली विविध खात्यांतून काम करणाऱ्या ग्रामीण भागातील नोकरदारांकडून शेतकऱ्यांच्या अडचणींचा स्वतःच्या स्वार्थासाठी फायदा घेतला जात आहे. 'कुऱ्हाडीचा दांडा गोतास काळ' असाच काहिसा हा प्रकार म्हणावा लागेल.

म. फुल्यांनी सरकारने गुजर, मारवाड्यांच्या दुकानांतून विकल्या जाणाऱ्या कुजक्या जिनसा व खोट्या वजनामापावर आणि दारूबाज पाटलावर लक्ष ठेवावे असे सुचविलेले होते. आतासुद्धा निकृष्ट दर्जाच्या व भेसळयुक्त वस्तूंच्या पुरवठ्यावर लक्ष ठेवणे जरुरीचे आहे.

म. फुल्यांनी लोकसंख्येचे नियंत्रण व्हावे म्हणून बालविवाह व बहुपत्नित्व या अनिष्ट प्रथा बंद करण्याची सूचना केलेली होती. त्यांनी लोकसंख्या नियंत्रणाचा विचार मांडला त्या वेळच्या तुलनेने आजची लोकसंख्या तीनपटींपेक्षा जास्त वाढलेली आहे. सद्या देशात प्रतिवर्षी हजारो बालविवाह होतात. उदा., राजस्थानमध्ये बैसाखीच्या सणानिमित्त असे विवाह दरवर्षी होतात. बहुपत्नित्वाबाबत बोलायचे झाले तर मुस्लिम कायद्याप्रमाणे एक पुरुष चार स्त्रियांबरोबर विवाह करू शकतो. अन्य धर्मियांमध्येसुद्धा वेगवेगळ्या सबबी पुढे करून एकापेक्षा जास्त स्त्रियांबरोबर विवाह करण्याची पद्धत आहे. आपली लोकसंख्या व प्रतिवर्षी तीत होणारी निव्वळ वाढ विचारात घेता फुल्यांच्या भारतीय लोकसंख्येच्या संदर्भातील विचारांचे महत्त्व पटायला हवे. आता कायद्याने सर्व धर्मीयांसाठी एकपत्नीत्वाची पद्धत लागू करावी व एका कुटुंबात कमाल दोन मुलांची मर्यादा निश्चित करावी. ज्या कुटुंबात एकाच मुलावर कुटुंबाचा आकार मर्यादित ठेवला जाईल त्यांना नोकरी व्यवसाय, प्रवास, मुलांसाठी शिक्षण, घर, अन्य वस्तू इ. बाबत सवलती द्याव्यात.

भू व जलसंवर्धन आणि पाणीवाटप

शेतकऱ्यांचे दारिद्र्य दूर करण्यासाठी शेतीविषयक सुधारणा होणे गरजेचे आहे हे म. फुल्यांनी ओळखले होते. जमिनीची सुपिकता वाढविण्यासाठी जमिनीची धूप होऊ नये, पालापाचोळा व अन्य घटक पावसाच्या

अनुक्रमणिका

पाण्याबरोबर वाहून जाऊ नयेत यासाठी फुल्यांनी बांध घालण्याची सूचना केलेली आहे. तसेच ताली अथवा बांध कोठे व कसे घालावेत याबाबतही मार्गदर्शन केलेले आहे. ते म्हणतात की, 'एकंदर डोंगर-पर्वतांवरील गवत, झाडाच्या पान-फुलांचे, व मेलेल्या कीटक-श्वापदांचे मांसहाडाचे कुजलेले सत्त्व, वळवाच्या पावसाने धुपून पाण्याच्या पुराबरोबर वाहून ओढ्या-खोड्यांत वाया जाऊ नये, म्हणून आमच्या उद्योगी सरकारने सोयीसोयीने काळ्या–गोऱ्या लष्करासह पोलिस खात्यातील फालतू शिपायांकडून जागोजाग तालिवजा बंधारे अशा रीतीने बांधावे की, वळवाचे पाणी एकंदर शेतांतून मुरून नंतर नदी-नाल्यास मिळावे. असे केल्याने शेते फार सुपीक होतील (पृ. २६१)'. ते एवढ्यावरच थांबले नाहीत तर, 'शेते धुपून त्यांमध्ये खोंगाळचा पडू नयेत म्हणून सरकारने पाण-लोटाच्या बाजूने शेतीच्या ताली वरचेवर दुरुस्त ठेवाव्यात (पृ. २६२)', असेही सुचविले आहे. महाराष्ट्रात जमिनीची बांधबंदिस्ती, नालाबंडिंग वगैरे कामे हाती घेण्यात आलेली आहेत, परंतु म. फुल्यांनी ज्या पद्धतीने जमिनीची बांधणी करण्याची व बांध दुरुस्त करण्याची सूचना केलेली होती त्याकडे थोडे दुर्लक्ष झाले. शिवाय सरकारने शेतकऱ्यांना बांध-बंदिस्तीचे महत्त्व पटवून दिले नाही. त्यामुळे अनेक खेड्यांत बांधबंदिस्ती झालेली होती, याच्या पुसटश्या खुणासुद्धा शिल्लक नाहीत. अनेक शेतकऱ्यांनी जमिनी वाया जातात म्हणून अनेक बांध सपाट केले आहेत. आजमितीस जमिनीच्या हद्दी दाखविणारे व थोडे महत्त्वाचे बांध शिल्लक दिसतात. शासनाने एकदा बांध घातल्यावर त्यांच्या दुरुस्तीकडे लक्ष दिलेले दिसत नाही. शासनाने प्रथम कर्जरूपाने व नंतर ते कर्ज व व्याज माफ करून बांधबंदिस्तीवरील खर्च वाया घातलेला आहे. शासनाने फुल्यांच्या बांधबंदिस्तीच्या सूचनेकडे अजूनही लक्ष द्यावे. भू व जल यांचे संवर्धन करण्याच्या दृष्टीने बांधबंदिस्ती व शेततुकडे समपातळीत आणण्याचा कार्यक्रम परिणामकारकपणे राबविणे आवश्यक आहे.

महात्मा फुल्यांनी नैसर्गिक पावसाचे पाणी जमिनीत मुरविण्यासाठी उपरोक्त सूचना केली. त्याचबरोबर त्यांनी पावसाचे वाहून जाणारे पाणी अडविण्याची व साठविण्याची सूचनाही केलेली होती. त्यांनी असे सुचविलेले होते की, 'सरकारने एकंदर सर्व डोंगर-टेकड्यांमधील दऱ्याखोऱ्यांनी तलाव, तळी जितकी होतील तितकी सोयीसोयीने बांधून काढावीत. म्हणजे त्यांच्या खालच्या प्रदेशात ओढ्याखोड्यांना भर उन्हाळ्यात पाणी असल्यामुळे जागोजाग लहानमोठी धरणे घालून एकंदर सर्व विहिरींस पाण्याचा पुरवठा होऊन त्यांजपासून सर्व ठिकाणी बागाइती होऊन शेतकऱ्यांसहित सरकारचा फायदा होणार आहे (पृ. २६२).' अलीकडे पावसाचा प्रत्येक थेंब अड-विण्यासाठी सरकार प्रयत्न करीत आहे. नद्या-नाल्यांवर लहान, मध्यम व मोठ्या स्वरूपाची धरणे बांधली जात आहेत. अनेक धरणे डोंगर दऱ्यात अथवा डोंगरा-लगत बांधली आहेत. या दृष्टीने विचार करता फुल्यांच्या दूरदर्शीपणाची साक्ष पटते.

म. फुल्यांनी धरणांच्या पाण्याचे वाटप करण्या-विषयी सूचना केलेली होती. ते म्हणतात की, 'आमचे दयाळू सरकारांनी दर एक शेतकऱ्याच्या शेताच्या पाण्याच्या मानाप्रमाणे प्रत्येकास एकेक तोटी करून द्यावी, जिजपासून शेतकऱ्यांस जास्त पाणी वाजवीपेक्षा घेता न यावे आणि तसे केले म्हणजे पाणी सोडणारे कामगारांची सरकारास जरूर न लागता, त्यांच्या खर्चाच्या पैशाची जी बचत राहील, ती पाणी घेणाऱ्या शेतकऱ्यांस पाणी घेण्याचे दर कमी करण्याचे कामी चांगली उपयोगी पडेल (पृ. २२९).' त्यांनी शतकापूर्वी सुचविलेला हा उपाय हल्लीच्या टंचाईच्या परिस्थितीत विचारात घेण्यासारखा आहे. कोणत्याही धरणाचे पाणी पाटाने वेगवेगळ्या ठिकाणच्या जमिनींना न देता ते लाभक्षेत्रातील प्रत्येक गावात योग्य ठिकाणी पाझर तलाव किंवा लघु सिंचन प्रकल्प बांधून त्यात सोडावे. मोठ्या व मध्यम स्वरूपाच्या धरणांच्या पाण्याचा केवळ अशा कामासाठी वापर करावा. अशी धरणे पाझर तलाव व लघु सिंचन प्रकल्पांना मोठ्या पाईप-लाईनने जोडली तर पाण्याचा अपव्यय न होता ती भरता येतील. नंतर त्या पाझर तलाव किंवा लघु सिंचन प्रकल्पातील त्या त्या गावातील लाभक्षेत्राचे ३-४ भागात विभाजन करून आणि शहर पाणीपुरवठ्याच्या धर्तीवर तेथे पाईप-लाईनचे जाळे पसरविले तर पाण्याचा अपव्यय टळेल. जर अशा पाझर तलाव किंवा लघु सिंचन प्रकल्पाचे पाणी वाटपाचे, दुरुस्तीचे व पाणी-पट्टी वसुलीचे काम लाभार्थींच्या सहकारी पाणी वाटप संस्था स्थापन करून त्यांच्याकडे दिले तर पाण्याचा

अपव्यय टळेल. (त्यासाठी त्यांना मोजून पाणी पुरवावे) तसेच सरकारी कर्मचाऱ्यांचा संबंध फक्त पाझर तलाव किंवा लघु सिंचन प्रकल्पातून पाणी सोडणे किंवा ते बंद करणे एवढ्यापुरताच राहील. शासनाने खरीप व रब्बी क्षेत्रांतील हमखास पीक-उत्पादन, सिंचन क्षेत्रात वाढ व पाणी वाटप खर्चात कपात या दृष्टीने फुल्यांच्या विचारांचा जरूर विचार करावा. त्यामुळे शेती-उत्पादनात स्वावलंबन शक्य होईल.

म. फुल्यांनी भूपृष्ठावरील पाण्याप्रमाणेच भूजलाबाबतही सूचना केलेल्या होत्या. ते म्हणतात की, 'सरकारने आपल्या राज्यातील एकंदर सर्व शेतांच्या पाहण्या, पाणाड्याकडून करवून ज्या ज्या ठिकाणी दोनग्या मोटांचेवर पाण्याचे झरे सापडतील, असा आदमास निघेल, त्या सर्व जागांच्या खुणा त्या त्या गांवच्या नकाशांनी नमूद करून केवळ सरकारच्या मदतीशिवाय पाण्याचा मार्ग दाखविणाऱ्या पाणाड्यासह विहिरी खोदून बांधून काढणाऱ्या शूद्र शेतकऱ्यांस लहान मोठी बक्षिसे सरकारांतून देण्याची वहिवाट घालावी (पृ. २६२).' त्यांचा हा विचार फारच महत्त्वाचा आहे. सध्या सरकार शेतकऱ्यांना विहिरींच्या खोदकाम–बांधकामासाठी अर्थसाह्य देते. परंतु या विहिरी खोदण्यासाठी गावच्या शिवाराची पाणाडे किंवा भूजल तज्ञांकडून पाहणी झालेली नाही. तशा खुणा गावच्या नकाशात दाखविलेल्या नाहीत. महाराष्ट्रात सुमारे १८ लाख विहिरी खोदणे शक्य आहे असा भूजल सर्वेक्षण व विकास यंत्रणेचा अंदाज आहे. मात्र गाववार विहिरी खोदण्यासाठी पाणीसाठे/पाण्याचे झरे दाखविणाऱ्या जागांच्या खुणा नाहीत. हल्ली नदी-किनाऱ्यालगत किंवा सुपीक जमिनीवरच विहिरी वाढत आहेत. या विहिरींची पाणी उपसण्याची क्षमता पाण्याच्या पुनर्भरण क्षमतेपेक्षा जास्त असल्याने उन्हाळ्यात अनेक विहिरी कोरड्या पडून शेतकऱ्यांचे नुकसान होते. त्यातूनच विहिरी खोल करणे, आडवे उभे बोअर घेणे अशी स्पर्धा वाढते. प्रचंड खर्च होतो. एवढे करूनही अनेकांच्या पदरी निराशा येते. शासनाने हे टाळण्यासाठी फुल्यांना अपेक्षित असलेल्या विहिरीबाबतच्या सूचनेकडे लक्ष द्यावे. तसेच जेथे विहिरी खूप वाढल्या, तेथे प्रत्येक शेतकऱ्याला बागायत क्षेत्राची कमाल मर्यादा ठरवून द्यावी. त्यामुळे शेतकऱ्यांच्या पदरी निराशा येणार नाही. शिवाय पावसाचा थेंबन् थेंब जमिनीत मुरविणे व नद्यानाल्यांतील वाहते पाणी धरणे बांधून अडविणे यासाठी प्रयत्न व्हावेत. तसे झाले तर विहीर-बागायत धोक्यात येणार नाही. त्यासाठी विहिर-बागायतीवर विशेष सिंचन-कर लावला तरी चालेल. पाणी हा शेतीचा आत्मा आहे याची फुल्यांना जाणीव होती. त्यांनी भूपृष्ठीय व भूगर्भातील पाण्याचा संबंधही स्पष्ट केलेला होता हे त्यांच्या सूचनांवरून लक्षात येते. नदीनाले सतत वाहात राहिले तर पशुपक्षांना पाणी मिळेल, पाणीपुरवठा योजना धोक्यात येणार नाहीत आणि विहीर-बागायतीत हमखास पिके घेता येतील असा दूरचा विचार त्यांनी केलेला दिसून येतो. शेतीसाठी हमखास पाणीपुरवठा झाला तरच शेतकऱ्यांचे व शेतीवर अवलंबून असणाऱ्यांचे दैन्य कमी होईल असे ज्योतीरावांना वाटे. नैसर्गिक पावसाचा प्रत्येक थेंब अडवून पाटांच्या व विहिरींच्या माध्यमातून ते पाणी शेतीसाठी वापरण्याचे त्यांचे स्वप्न होते. पाणी ही शेती विकासाची गुरुकिल्ली असून शेतकऱ्यांचे दैन्य कमी करण्याचा महत्त्वाचा उपाय असल्याची त्यांची खात्री होती. त्यांचे उपरोक्त उपाय दुष्काळावर मात करण्याच्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहेत. ते अमलात आणले तर शेतीउत्पादनाबाबत स्वावलंबन साध्य करता येईल.

शेतीत सुधारणा केल्या तर शेतकऱ्यांची आर्थिक स्थिती सुधारून त्यांची गरिबी कमी होईल याची फुल्यांना जाणीव होती. शेतकऱ्यांनी शेतीत सुधारणा करावी म्हणून त्यांना नवीन शेती पद्धतींची माहिती झाली पाहिजे. त्यासाठी त्यांना सरकारी खर्चाने विलायतेतील शेतकी शाळा पाहण्यासाठी पाठवावे. उत्कृष्टपणे शेती करणाऱ्यांना बक्षिसे व पदव्या द्यावात. कृषी प्रदर्शने भरवावीत. त्यामुळे येथील शेतकरी शेतीत सुधारणा करतील अशी त्यांची अपेक्षा होती. स्वातंत्र्योत्तर काळात उत्कृष्ट शेती करणाऱ्यांना शेतीनिष्ठ, कृषिपंडित यांसारख्या पदव्या दिल्या जात आहेत. कृषी प्रदर्शने भरविली जात आहेत. शासकीय खर्चाने शेतकऱ्यांना विदेशी शेती तंत्र पाहण्यासाठी पाठविले जात आहे. महात्मा फुल्यांच्या विचारांचाच हा परिणाम म्हणावा लागेल.

सर्व गावांची गायराने त्या त्या गावांना परत करावीत. जंगलातील लाकूड वगळता सरपण व शेतीसाठी लागणारे लाकूड नेण्याची त्यांना परवानगी हवी.

अनुक्रमणिका

जंगली जनावरांनी शेतकऱ्यांच्या पिकांची नासाडी केल्यास त्याची नुकसानभरपाई वरिष्ठ पोलिस अधिकाऱ्यांच्या पगारातून किंवा सरकारी खजिन्यातून भरून देण्याचा कायदा करावा. आपल्या देशात चांगली पशुपैदास होण्यासाठी इतर देशांतून चांगल्या प्रतीच्या शेळ्यामेंढ्यांची बेणी आणावीत. त्यामुळे चांगले पशुधन, शेतीसाठी खत व लोकरीचे उत्पन्न मिळेल. नदीनाले व तलावातील गाळ शेतकऱ्यांना फुकट नेऊ द्यावा. त्यामुळे शेतीची सुपीकता वाढेल. यांसारख्या मौलिक सूचना म. फुल्यांनी केलेल्या होत्या. त्यांपैकी काही अमलात आलेल्या आहेत. त्यात प्राप्त परिस्थितीत थोडा बदल करून त्या राबविल्या तर ग्रामीण गरिबी कमी होऊ शकेल.

ज्योतीराव फुल्यांनी १०० वर्षांपूर्वी शेतकऱ्यांच्या दारिद्र्याचे जे वर्णन केलेले होते, त्यात आजही विशेष बदल झालेला नाही. शेतकरी आणि शेतमजूर त्यांच्या मूलभूत गरजा भागवू शकत नाहीत. त्यांचे उत्पन्न व इतर सधन गटांतील लोकांचे उत्पन्न यात काशीरामेश्वरचे अंतर आहे. शेतकऱ्यांच्या दैन्यावस्थेची जी कारणे म. फुले यांनी सांगितली त्यांपैकी बरीच आजही आढळतात. शेतीविषयक उपाययोजना तर फारच महत्त्वपूर्ण आहेत. त्यांनी 'शेतकऱ्याचा असूड' या मौलिक ग्रंथात सांगितलेली उपाययोजना शेतकऱ्यांचे दैन्य दूर करणे व दुष्काळ हटविण्याच्या दृष्टीने महत्त्वाची व आजच्या परिस्थितीतही उपयुक्त आहे. शासनाने त्यांचा जरूर विचार करावा. ग्रामीण दारिद्र्याचे निर्मूलन व आर्थिक विकासाच्या दृष्टीने म. फुल्यांचे विचार निश्चितच उपयुक्त ठरतील यात शंका नाही.

टीप : या लेखात पृष्ठक्रमांकासह अवतरणात दिलेली वाक्ये पुढील संदर्भ ग्रंथातून घेतलेली आहेत.

संदर्भ ग्रंथ

१. कीर धनंजय, मालशे स. ग. (संपादक), 'महात्मा फुले समग्र वाङ्मय', महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, द्वितीय आवृत्ती, १९८०, मुंबई.

* * *

अनुक्रमणिका

जयद्रथ वध

रा. द. गोडबोले

जयद्रथ वधाचा भारतीय युद्धाचा चौदावा दिवस सगळयांत प्रखर व निर्णायक होता असे म्हणता येईल. त्या दिवशीच्या युद्धात अनेक गोष्टींवर प्रकाश पडतो. जिकडे कृष्ण तिकडे यश हे जाणून पराक्रमी यादव सैन्याऐवजी कृष्णाला पत्करणाऱ्या धनुर्धर दिव्यास्त्र-वेत्त्या अर्जुनाच्या आत्मविश्वासाचा प्रत्यय येतो. कृष्णाचे अर्जुनाविषयीचे प्रेम, जिव्हाळा, त्याच्याविषयीची काळजी यांचे दर्शन घडते. एका कामात अनेक गोष्टी साधण्याची कृष्णाची कुशलता दिसून येते. अभिमन्यूवर एकत्र हल्ला करणारे रथी-महारथी कृपाचार्य, कृतवर्मा, अश्वत्थामा, शल्य, भूरिश्रवा, कर्ण आणि द्रोणाचार्य जयद्रथाचे संरक्षण करण्यास निष्प्रभ ठरले. कर्णाच्या पराक्रमाविषयी दुर्योधनाचा भ्रमनिरास झाला, भारतीय युद्धात आपल्याला जय मिळणार नाही याची खात्री पटली. त्याच दिवशी रात्रीच्या युद्धात अर्जुनासाठी राखून ठेवलेली अमोघ शक्ती घटोत्कचावर टाकणे कर्णाला भाग पडले. अर्जुन सुरक्षित राहिला, घटोत्कच राक्षसाचा वध झाला, स्वतः श्रीकृष्ण निर्लेप राहिले.

जन्माच्या वेळची आकाशवाणी

सिंधू देशाचा राजा वृद्धक्षत्र, त्याला जयद्रथ हा मुलगा झाला त्या वेळी 'हा मुलगा पराक्रमी होईल. वीरांपैकी श्रेष्ठ महारथीकडून युद्धामध्ये याचा शिरच्छेद होईल' अशी आकाशवाणी झाली. दुःखाने क्षुब्ध झालेल्या वृद्धक्षत्राने 'जो कोणी माझ्या मुलाचे शीर धरणीवर पाडील त्याच क्षणी त्याच्या स्वतःच्या डोक्याचे शतशः तुकडे होतील' अशी शापवाणी उच्चारली. जयद्रथाला राज्याभिषेक झाल्यावर उतार-वयात वानप्रस्थाश्रम घेऊन कुरुक्षेत्रानजीकच आश्रमात वृद्धक्षत्र तपश्चर्या करीत होता.

द्रौपदीहरण, प्रत्याहरण

कौरव व कौरव-आप्त यांची द्रौपदीबरोबरची वागणूक हीन, असभ्य वृत्तीची दिसून येते, त्याचे उदाहरण म्हणजे जयद्रथाचे वर्तन. जयद्रथ धृतराष्ट्राचा जावई, दुःशलेचा पती म्हणजे द्रौपदीच्या नणंदेचा पती, सिंधू देशाचा राजा, दुर्योधनाचा मेव्हणा.

पांडव वनवासात काम्यक वनात असताना धौम्य ऋषींच्या संमतीने आश्रमात द्रौपदीला एकटी ठेवून चार दिशांनी मृगयेला गेले. सिंधूराजा जयद्रथ त्या वेळी ससैन्य इतर राजांबरोबर तिकडे आला. निर्जन वनात आश्रमाच्या दारात पांडवांची वाट पाहात असलेल्या द्रौपदीला पाहून काममोहित झाला. त्याने कोटिकाश्य राजाला चौकशीसाठी व आपल्याविषयी मन वळवण्या-साठी तिच्याकडे पाठवले. द्रौपदीने माझे पती मृगयेला निरनिराळ्या दिशेने गेले आहेत, त्यांची येण्याची वेळ झाली आहे, त्यांची मी वाट पाहात आहे असे सांगि-तल्यावर कोटिकाश्याने जयद्रथाचे वर्णन करून 'ज्याचे ६००० रथी अनुयायी आहेत त्याला वश हो, तो सौवीर राजा जयद्रथ आहे' अशी भलावणी केली. त्याचा काही परिणाम झाला नाही तेव्हा गुहेत सिंह नसताना कोल्ह्याने प्रवेश करावा त्याप्रमाणे जयद्रथ आश्रमात शिरला आणि माझी भार्या होऊन सर्व सिंधू सौवीर वीरांना माझ्यासह मिळव. पांडवांना सोड आणि सुख मिळव असा लघळपणा करू लागला. तिने आतिथ्य करण्याचा प्रयत्न केला पण त्याची अभिलाषा वाढतच गेली. आणि

जग्राह तामुत्तरवस्त्रदेशे जयद्रथस्तं समवाक्षिपत्सा ।
तया समाक्षिप्ततनुः स पापः पपात शाखीव निकृत्त-
मूलः ॥ २३ अ० २५२

द्रौपदीने विरोध केला, तेव्हा उत्तरीयाचे टोक धरून ओढले तेव्हा असा काही तिने झटका दिला की तो मुळापासून उन्मळून पडलेल्या वृक्षाप्रमाणे पडला. तेव्हा सर्वांनी गराडा घातला आणि धौम्य ऋषींना न जुमानता तशीच रथात घालून जयद्रथ पळाला.

पांडव परतल्यावर त्यांना सर्व कळले, भीम व अर्जुन त्याच्या पाठलागावर निघाले. "सैंधवाला मारू नको, तो दुःशलेचा पती आहे हे लक्षात घेऊन गांधारीची आठवण ठेवा" असे भीमाला युधिष्ठिर म्हणतात. अर्जुनाच्या बाणवर्षावापुढे सैन्याने पळ काढला. भीमाने सहायकांना ठार मारून जयद्रथाला खूप मार दिला व फरफटत ओढीत युधिष्ठिरापुढे उभा केला. दयापूर्ण

कोमल अंत:करणाचे युधिष्ठिर म्हणतात–

मुंचेममधमाचारं प्रमाणा यदि ते वयम् ॥१७ वनपर्व अ० २७२ याआधी भीमाने केसांचे अर्धचंद्र बाणाने पाच पाट काढले आणि मी दास आहे असे म्हण म्हणजे तुला जिवंत सोडतो म्हटले होते. द्रौपदीने युधिष्ठिराकडे पाहात सहमतीचा रुकार भरला. मी दास आहे असे म्हटल्यावर सोडून दिले.

युधिष्ठिराला व जमलेल्या मुनींना जयद्रथाने नमस्कार केला तेव्हा दयाळू युधिष्ठिर म्हणतात– तू दास्यमुक्त झाला आहेस. तुझी बुद्धी धर्माकडे असू दे. कल्याण असो. आपले रथ, अश्व, पायदळ घेऊन जा.

शंकराचा वर

दु:खाने ग्रस्त, पराजित जयद्रथ सूडबुद्धीने पेटला. मानहानीचा बदला घेण्यासाठी गंगाद्वाराला गेला व त्र्यंबक भगवान शंकराला शरण जाऊन मोठी तपश्चर्या केली. शंकर प्रसन्न झाले, त्याची पूजा स्वीकारली तेव्हा "मी रथासहित सर्व पांडवांना जिंकावे" हा वर मागितला. परंतु भगवान शंकर म्हणाले– 'असे होऊ शकत नाही. पांडव अजेय व अवध्य आहेत. परंतु एक दिवस महाबाहू अर्जुनाला सोडून इतर चार पांडवांना पुढे येण्यास थांबवशील. देवेश्वर तर जो बद्रिकाश्रमात भगवान नारायणासह तपश्चर्या करीत आहे तोच अर्जुन आहे.'

मंदबुद्धी जयद्रथ आपल्या घरी गेला. पांडव काम्यक वनात निवास करू लागले.

अभिमन्यूचा वध

युद्धाच्या १० व्या दिवशी भीष्म शरपञ्जरी पडले आणि द्रोणाचार्य सेनापती झाले. दुर्योधन, दु:शासन, कर्ण यांनी संगनमत करून एक घाट घातला; दुर्योधन द्रोणाचार्यांना म्हणतो–

ददासि चेद्वरं मह्यं जीवग्राहं युधिष्ठिरम् ।
गृहीत्वा रथिनां श्रेष्ठ मत्समीपमिहानय ॥ ६ अ० ११

युधिष्ठिराला जिवंत पकडून माझ्या स्वाधीन करा. आचार्यांना आनंद झाला. पण दुर्योधन आपला हेतू स्पष्ट करतो :

वधे कुन्तीसुतस्याजौ नाचार्य विजयो मम ।
हते युधिष्ठिरे पार्थो हन्यात्सर्वान् हि नो ध्रुवम् ॥ १५
सत्यप्रतिज्ञे त्वानीते पुनर्द्यूतेन निर्जिते ।
पुनर्यास्यन्त्यरण्याय कौंतेयास्तमनुव्रता: ॥ १७
सोऽयं मम जयो व्यक्तं दीर्घकालं भविष्यति ।
अतो न वधमिच्छामि धर्मराजस्य कर्हिचित् ॥ १८

युधिष्ठिर मेला तर अर्जुन निश्चित सर्वांना ठार करील; जिवंत राहिला तर पुन्हा द्यूतात हरवून सर्वांना वनवासात पाठवीन. म्हणून धर्मराजाचा वध होण्याची माझी इच्छा नाही.

तरीसुद्धा द्रोणांनी तसे वचन दिले (तं वरं सान्तरं तस्मै ददौ संचिन्त्य बुद्धिमान् ॥ १९) पण एक सांगितले अर्जुन युद्धात युधिष्ठिराच्या रक्षणार्थ नसेल तरच शक्य आहे. (न चेद्युधिष्ठिरं वीर पालयेदर्जुनो युधि । मन्यस्व पाण्डवं ज्येष्ठमानीतं वशमात्मन: ॥ २० अ० ११.

११ व्या दिवशी उत्तरार्धात द्रोणांनी सरळ युधिष्ठिरावर चाल केली. पण अकस्मात अर्जुन आला आणि युद्धभूमी बाणांच्या वर्षावाने, अस्त्रांनी झाकून टाकली. द्रोणांनी माघार घेतली. सायंकाळ झाली. युद्ध थांबले.

१२ व्या दिवशी तीच गत. संशप्तकांनी आव्हान दिले, सुशर्म्याने अर्जुनाला दूर नेले. द्रोणांनी युधिष्ठिर होता तिकडे पांडव सैन्यावर हल्ला केला. द्रुपदाचे मुलगे पडले. पण पांडवांनी सर्व बाजूंनी– भीम, सात्यकी, युधामन्यू, क्षत्रधर्म, नकुल, उत्तमौज:, द्रपद, विराट, शिखंडी, धृष्टकेतु हे सर्व युधिष्ठिराच्या संरक्षणास धावले. द्रोण यशस्वी झाले नाहीत. दुर्योधनाने हत्तीदल भीमावर पाठवले. भीमाने त्यांना हैराण केले. प्राग्जोतिषाचा राजा आपल्या बलाढ्य हत्तीसह रणात पडला, त्या भगदत्ताला पाहून अर्जुन संशप्तकांना सोडून रक्षणार्थ धावला; भगदत्ताच्या हत्तीवर तीक्ष्ण बाण मारून त्याला पाडला व भगदत्ताला ठार केले. द्रोणांच्या सैन्यावर पांडव चाल करून गेले; रणकंदन माजले इतक्यात सूर्यास्त झाला, द्रोणांनी युद्ध थांबवले. त्या दिवशी कौरव सैन्याचा खूप संहार झाला.

द्रोणांचा बेत तडीस गेला नाही. तेव्हा १३ व्या दिवसाच्या पहाटे दुर्योधन आचार्यांना म्हणाला : नूनं वयं वध्यपक्षे भवतो ब्रह्मवित्तम । तथाहि नाग्रही: प्राप्तं समीपेऽद्य युधिष्ठिरम् ॥ ६ अ० ३२– आम्हाला मारावे असे आपल्या मनात आहे की काय ? युधिष्ठिर अगदी जवळ आला असूनही त्याला आपण धरले नाही.

वरं दत्त्वा मम प्रीत: पश्चाद्विकृतवानसि ।
आशाभंगं न कुर्वन्ति भक्तस्यार्या: कथंचन ॥ ८





प्रथम वर देऊन श्रेष्ठ लोक शरणागताचा आशाभंग करीत नसतात.

द्रोणाचार्य म्हणाले, 'तुझ्या हिताकरता प्रयत्न करीत असता अशी भलती कल्पना करतोस हे तुला शोभत नाही.' आज एका महारथीला पाडतो; असा व्यूह रचतो की त्रिदशांनासुद्धा अभेद्य असेल. मात्र काही करून अर्जुनाला लांब न्या.'

संशप्तकांनी पुन्हा आव्हानपूर्वक अर्जुनाला मुख्य सैन्यापासून दक्षिणेकडे नेले. त्या वेळेपर्यंत झालेल्या सर्व लढायांत ही सर्वांत भयंकर होती.

द्रोणांनी अर्जुन संशप्तकांबरोबर गुंतल्यावर सैन्याची चक्रव्यूहस्वरूपात फेररचना केली व युधिष्ठिरावर चाल केली. अर्जुन, श्रीकृष्ण, प्रद्युम्न, अभिमन्यू यांशिवाय पाचव्या कोणालाही चक्रव्यूहभेद करता येत नव्हता. प्रसंग पडला तर त्यातून बाहेर पडण्याचे शिक्षण अभिमन्यूचे झाले नव्हते. द्रोणांच्या माऱ्यापुढे पांडववीरांचे काही चालेना. तेव्हा युधिष्ठिराने अभिमन्यूला बोलावून तूच चक्रव्यूहभेद करू शकशील. अर्जुन नसता आमचा पराजय झाला तर अर्जुन व कृष्ण अत्यंत दुःखी होतील. तू भेद कर. आम्ही सर्व तुझ्या पाठोपाठ तुझ्या मदतीला येऊ. इतके सांगितल्यावर व भिमानेही उत्तेजन दिल्यावर 'पिता व मामा यांना मी संतुष्ट करीन– माझा पराक्रम पाहा' असे म्हणून सुमित्र-सारथ्याला द्रोणांकडे रथ नेण्यास सांगितले. द्रोण पाहात असताच अभिमन्यू फळी फोडून आत घुसला. पण पडलेल्या खिंडाराचे रक्षण आधी ठरल्याप्रमाणे जयद्रथ करीत होता आणि शंकराच्या वरप्रसादाने चारही पांडवांना-सर्व पांडववीरांना आत शिरण्यास प्रतिबंध केला व अभिमन्यू एकटाच राहिला.

अभिमन्यूने कौरव सैन्याची एकटयाने त्रेधा उडवलेली पाहून दुर्योधन त्वेषाने चालून गेला. द्रोणाचार्यांनी 'राजाचे रक्षण करा नाही तर अभिमन्यू त्याचा फडशा पाडील' अशी आरोळी ठोकली. अश्वत्थामा, कृपाचार्य, कृतवर्मा, शल्य, भूरिश्रवा वगैरे सर्व अभिमन्यूबाळावर तुटून पडले. सर्वांना अभिमन्यू पुरून उरला.

कर्णाच्या चिलखतात बाण घुसले, शल्य जखमी झाला आणि रथात बसला, शल्याचा भाऊ धावून आला तो पडला, त्याच्या रथाचे तुकडे झाले. हे पाहून द्रोणाचार्यांचे डोळे कौतुकाने भरून आले– 'असा कोणी योद्धा कोणी पाहिला का?' हे द्रोणांचे उद्गार दुर्योधनाला सहन झाले नाहीत. दुःशासन रागाने 'हा आता ठार झाला' म्हणून धावून आला पण अभिमन्यूने रथाच्या अशा काही चाली केल्या की लढाई बराच वेळ चालली आणि दुःशासन रथात बेशुद्ध पडला.

कौरवसैन्य अभिमन्यूच्या माऱ्याने हैराण झाले तेव्हा दुर्योधनपुत्र लक्ष्मण पुढे आला. त्याला सर्वांनी पाठिंबा दिला पण अभिमन्यूचा एक जलद तीक्ष्ण बाण त्याला लागून तो पडला. कौरववीर दुःखार्त झाले.

'ठार करा या अभिमन्यूला' दुर्योधन ओरडला आणि सहा महारथी द्रोण, कृप, कर्ण, अश्वत्थामा, बृहद् बल, कृतवर्मा यांनी अभिमन्यूला घेरले. द्रोण कर्णाला म्हणाले,

अभेद्यमस्य कवचं
उपदिष्टा मया अस्य पितुः कवचधारणा ॥ २७ अ० ४७
सधनुष्को न शक्योऽयमिति जेतुं सुरासुरैः ।
अथैनं विमुखीकृत्य पश्चात्प्रहरणं कुरु
विरथं, विधनुष्कं च कुरु ॥ २९, ३०

त्याप्रमाणे पाठीमागून बाण मारून कर्णाने धनुष्य तोडले, त्याचे घोडे व सारथी ठार मारले. अभिमन्य तरवार, ढाल घेऊन उभा ठाकला. द्रोणांनी एका बाणाने तरवार तोडली, कर्णाने बाणांनी ढालीचे तुकडे केले. तेव्हा रथ, चक्र घेऊन शत्रूंना त्याने तोंड दिले. पण लौकरच सर्वांनी हल्ला करून त्याचे तुकडे तुकडे केले. गदा घेऊन अभिमन्यू आपल्यावर धावून येत आहे हे पाहून अश्वत्थाम्याने पळ काढला. जवळच असलेले कालिकेय वगैरे ७७ गांधारवीर, दहा रथी, सात केकय, दहा हत्ती, दौःशासनीचा रथ, घोडे यांचा चुराडा केला.

दौःशासनी व अभिमन्यू दोघे खाली पडले. दौःशासनी आधी सावध होऊन गदा सावरून उभा राहिला. लगेच अभिमन्यू सावध होऊन उठतो तोच दौःशासनीने आपली गदा त्याच्या डोक्यात घातली. मर्मी बसलेल्या तडाख्याने निश्चेष्ट होऊन अभिमन्यू खाली पडला.

संजय धृतराष्ट्राला म्हणतो– शिकाऱ्यांनी मृत श्वापदाला गराडा घालून आनंदाने नाचावे तसे कौरवांनी केले व पुनःपुन्हा सिंहाप्रमाणे डरकाळ्या फोडल्या. सैन्यातील सच्च्या वीरांच्या डोळ्यांतून घळाघळा अश्रू ओघळले.

धृतराष्ट्रपुत्र युयुत्सुने निषेध केला– हे युद्ध नव्हे !

एकटया अभिमन्यूने दहा हजार योद्धे, एक महारथी, लक्षावधी हत्ती, घोडे मारून रणांगण

अनुक्रमणिका





भूषविले. यापुढे कौरवांच्या अधर्म युद्धाला गती मिळाली.

अभिमन्यूच्या मृत्यूने युधिष्ठिरासकट पांडव दुःखार्णवात मग्न झाले. या प्रसंगी व्यास महर्षी प्रकट झाले आणि युधिष्ठिराला उपदेश केला. 'मृताबद्दल शोक करावा तसा तो दुःखाला अधिकच कारण होतो. म्हणून, सुज्ञा, शोक आवर व धैर्य धरून पुनः शत्रूशी युद्ध कर. गेलेल्यांचा शोक करणे व्यर्थ आहे, जे जिवंत आहेत त्यांचा विचार कर' अशा रीतीने धर्माचे नाना प्रकारे सांत्वन करून व्यास अंतर्धान पावले.

अर्जुनाची प्रतिज्ञा; श्रीकृष्णांची धालमेल

युद्धाच्या १३ व्या दिवशी संध्याकाळी सर्व संशप्तकांना मारून विजयाने अर्जुन शिबिराकडे परतला. पण का कुणास ठाऊक अर्जुन उदास झाला होता, घशाला कोरड पडली. काही तरी नाश झाल्यासारखे वाटले. वाटेत थांबून संध्यावंदन केल्यावर अर्जुन म्हणतो, जनार्दना, नेहमीचे शुभकारक संगीत ऐकू येत नाही. दुरून पाहिल्यावर सैनिक माना खाली घालतात. बंधू सुखरूप आहेत ना? बाळ अभिमन्यू धावत सामोरा यायचा तोही दिसत नाही.' शिबिरात शिरल्यावर तो भावांना म्हणतो, "तुम्ही गप्प का? द्रोणांनी चक्रव्यूह रचल्याचे ऐकले. अभिमन्यू कोठे दिसत नाही? अभिमन्यू चक्रव्यूह फोडून आत शिरला का? मी त्याला परत कसे यायचे ते अजून शिकवलेले नाही.'

त्यांचे शोककारक मौन, अवनत दृष्टी हे पाहून अर्जुनाची भीती खरी ठरली आणि त्याच्या हृदयाचा बांध फुटला. "युधिष्ठिर, भीमसेन, धृष्टद्युम्न, सात्यकी सर्वांनी त्याला मारू कसा दिलात? आता मी द्रौपदीला काय सांगू? सुभद्रेचे समाधान कसे करू? उत्तरेचे सांत्वन कोण करील?"

वासुदेव म्हणाले, "असा शोकाकुल होऊ नको. ज्यांनी क्षत्रधर्म स्वीकारला व जे युद्ध करण्यास जातात त्यांचा मृत्यू हा सहचरीच असतो, ते कधीच माघार घेत नाहीत. क्षत्रियांना युद्धात मिळणारी गती अभिमन्यूला मिळाली आहे, त्याला स्वर्गाचे द्वार खुले आहे. तू असाच शोक करीत राहिलास तर तुझ्या बंधूंचा व इतर वीरांचा धीर कसा राहील. तेव्हा शोक आवर, आणि वीरांना उत्साहित करून त्यांच्या हृदयात धैर्य व धाडस यांचे स्फुरण होऊ दे."

अर्जुनाला सर्व हकीगत ऐकायची होती. अर्जुनाच्या प्रश्नांच्या सरबत्तीने सर्वांनी माना खाली घातल्या. तेव्हा युधिष्ठिराने सांगितले— मी अभिमन्यूला आज्ञा केली. तू आत शीर. आम्ही सर्व पाठोपाठ घुसतो. आम्ही सर्व अभिमन्यूने केलेल्या प्रवेशमार्गाने आत जात होतो पण तितक्यात महादेवाचे वरदान प्राप्त झालेल्या जयद्रथाने खिंडार बुजवले व आम्हाला अडविले, आत जाणे अशक्य केले आणि कौरववीरांनी त्याला आत गाठले, एकटा पाडून सर्वांनी मिळून गराडा घातला व ठार केले.' हा वृत्तान्त ऐकताच अर्जुन मूर्च्छित होऊन पडला. (७·५१·१६)

काही वेळाने शुद्धीवर येऊन ज्वर आल्याप्रमाणे कापत पुनःपुन्हा निश्वास टाकीत प्रतिज्ञापूर्वक अर्जुन म्हणाला– "मी सत्य सांगतो, अभिमन्यूच्या वधाला कारणीभूत झालेल्या जयद्रथाला मी उद्या ठार करणार! जीव वाचवण्यासाठी कौरवांचा पक्ष सोडून आपल्या राजधानीला परत जावे, किंवा श्रीकृष्ण, राजा युधिष्ठिर व मी यांपैकी कोणा एकाला शरण यावे. यांपैकी कोणतीच गोष्ट त्याने केली नाही तर उद्या मी जयद्रथाला ठार मारणार हे निश्चित."

इमां चाप्यपरां भूयः प्रतिज्ञां मे निबोधत ।
यद्यस्मिन्नहते पापे सूर्योऽस्तमुपयास्यति ।
इहैव संप्रवेष्टाहं ज्वलितं जातवेदसम् ॥ ३७
संशो० अ० ५१

अर्जुनाने घोर प्रतिज्ञा केल्यावर श्रीकृष्णांनी पाञ्चजन्य शंख व अर्जुनाने रागाने जोराने देवदत्त शंख फुंकला. गांडीव धनुष्याचा टणत्कार व पाञ्चजन्याचा गंभीर नाद ऐकून कौरवांच्या सैन्यात धडकीच भरली.

दुर्योधनाच्या हेरांनी अर्जुनाच्या प्रतिज्ञेची बातमी कौरवांच्या गोटात पसरवली.

अर्जुनाची घोर प्रतिज्ञा ऐकून भविष्यवाणी माहीत असल्यामुळे जयद्रथ घाबरला, युद्ध सोडून आपल्या देशी जातो म्हणू लागला. तेव्हा दुर्योधनाने त्याला आश्वासन दिले. 'आम्ही तुझे संरक्षण करू. तेवढे एकच कार्य उद्या करू. द्रोणाचार्य, सर्वश्रेष्ठ वीर कर्ण, अश्वत्थामा, कृप, शल्य इत्यादी सर्व सैन्यानिशी तुझे रक्षण करतील. भिऊ नको.' जयद्रथ द्रोणाचार्यांचाच शिष्य. 'मोठ्या सैन्याच्या पिछाडीस तुला सुरक्षित ठेवू. तेथे अर्जुनाला सहज मुसंडी मारणे जमणार नाही' असे आश्वासन द्रोणाचार्यांनी दिले. (अ० ५२)

'उद्या सूर्य अस्ताला जाण्यापूर्वी मी जयद्रथाला ठार मारीन, न मारले तर अग्निकाष्ठ भक्षण करीन'

अनुक्रमणिका

अशी अर्जुनाची प्रतिज्ञा होती. अशी प्रतिज्ञा करणे श्रीकृष्णांना मुळीच पसंत नव्हते. भावनेच्या व क्रोधाच्या आहारी जाऊन नसते संकट स्वतः उत्पन्न करणे ही चूकच. एका दिवसात विशेष व्यवस्था केली की कौरवांना महारथी पार्थाचा विनाश करणे सहजशक्य झाले होते. कौरव सैन्यात पेरून ठेवलेल्या हेरांकडून त्यांच्या अमोघ योजना कृष्णांना तात्काल कळल्या. कर्ण, भूरिश्रवा, अश्वत्थामा, वृषसेन, कृपाचार्य व शल्य हे सहा श्रेष्ठ महारथी शकटव्यूहाच्या तोंडाशी उभे राहून जयद्रथाचे संरक्षण करतील. त्याच्या आत पद्म-व्यूहाची रचना करून पद्माच्या केसराच्या जागी अगदी पाठीमागे सर्व योद्धयांनी संरक्षित जयद्रथ राहणार होता. श्रीकृष्ण म्हणतात आपल्या भावांचे किंवा माझे कोणाचेही मत न घेता सिंधुराज जयद्रथाला उद्या ठार मारण्याची जी आपल्या लहरीप्रमाणे प्रतिज्ञा केलीस ती आत्मघातकी साहस आहे. एवढा मोठा भार उचलायला कोणी सांगितले होते? नंतर त्यांनी द्रोणाचार्यांनी केलेली व्यवस्था सांगितली.

प्रतिज्ञा न करता अर्जुन जयद्रथाला दुसऱ्या दिवशी मारू शकला असता. पण प्रतिज्ञेमुळे आत्मघातक संकटाचा डोंगर उभा राहिला. श्रीकृष्णांनी अर्जुनाची कानउघाडणी केली तरी पुत्रशोकाच्या संतापात, आपल्याच अभिमानात त्याला संकटाची यथार्थ कल्पना आली नाही व आपल्या सामर्थ्याचे वर्णन करून वाद करू लागला. तेव्हा गोष्ट होऊन गेल्यावर त्यातून मार्ग काढणे एवढेच आपले काम आहे हे ओळखून श्रीकृष्णांची घालमेल झाली.

अर्जुनाचा क्रोधाने, शोकाने तोल ढळता कामा नये, त्याचा आत्मविश्वास वाढला पाहिजे, प्रत्यक्ष महादेवाचे आपल्याला साहाय्य आहे हे त्याला प्रतीत झाले पाहिजे हे सर्व कृष्णाला साधावयाचे होते. रात्री दगाफटका होणार नाही, शांत झोप लागेल याची काळजी घ्यायची होती. आणि प्रसंगी स्वतःही लढण्याची तयारी करायची होती.

स्वतः पार्थाचे शिबिर तपासून, स्थंडिल करून पार्थाची पुष्पालंकृत शय्या तयार केली. आयुधे हातात घेतलेले दक्ष रक्षकांचे पहारे शिबिराभोवती बसवले. अर्जुन निश्चितपणे स्वस्थ झोपला. कृष्णाची तगमग चालू होती. स्वतःच्या शिबिरात आल्यावर पुष्कळ विचार केला. शेवटी आपला सारथी दारुकाला बोलावून श्रीकृष्ण सांगतात—

हे दारुका, पुत्रवधाने आर्त झालेल्या पार्थाने उद्या सूर्यास्ताच्या आत जयद्रथवधाची प्रतिज्ञा केलेली आहे. ... द्रोणाचार्य पुत्रासहित जयद्रथाच्या रक्षणासाठी झटतील. ... पण अर्जुन जयद्रथाचा वध करू शकेल असे सर्व काही मी केल्यावाचून राहणार नाही. तसे न झाले तर भ्रष्टप्रतिज्ञ अर्जुन अग्निप्रवेश केल्या-वाचून राहणार नाही. माझ्या स्त्रिया, मित्र, ज्ञाति, बांधव या सर्वांत अर्जुनाइतके प्रिय मला दुसरे कोणी नाही. हे दारुका, अर्जुन नष्ट झालेल्या स्थितीत हे जग मुहूर्तभरही पाहण्याची माझी इच्छा नाही; मी तसे होऊ देणार नाही ... उद्या एकदा माझा पराक्रम सर्व लोकांनी पहावाच. ... आता उजाडायला आले आहे. तू माझा रथ सज्ज करून दक्ष राहा. माझी कौमुदकी गदा, दिव्य शक्ती, चक्र, धनुर्बाण इत्यादी सर्व आयुधे व रणसाहित्य रथात ठेव. माझा गरुडध्वज उभारून ठेव ... सुवर्णासारखे छत्र रथावर योजून शैब्द, सुग्रीव, मेघपुष्प व बलाहक हे चार अश्व रथाला जुंपून व कवच अंगात घालून अगदी तयार राहा. पांचजन्याचा भैरवनाद मी केला की तीच खूण समजून ताबडतोब रणांगणात मी असेन तेथे ये. ... उद्या सारे काही मी अवश्य करीन ... ज्याच्या ज्याच्या वधाचा अर्जुन प्रयत्न करील त्या त्या गोष्टी-साठी ... मी काहीही करावयास सिद्ध आहे. (द्रोणपर्व अ० ५६, २१-४२)

अर्जुनावरील कृष्णाचे प्रेम पाहून सद्गदित झालेला दारुक म्हणतो, 'हे पुरुषश्रेष्ठा, तू स्वतः ज्याच्या सारथ्यासाठी प्रवृत्त झालास त्याचा पराभव होणारच कसा. त्याचा सर्वत्र विजयच होणार.'

शोकाने उद्विग्न झालेल्या पार्थाच्या स्वप्नात प्रवेश करून श्रीकृष्ण म्हणाले, 'पार्था, दिव्य पाशुपतास्त्र जर तुला माहीत असेल तर तुझ्याने जयद्रथ ठार होईल; ते माहीत नसेल तर तू त्या वृषभध्वजाची प्रार्थना कर. तो महेश्वर प्रसन्न होऊन तुला ते अस्त्र देईल.' (अ० ५७, श्लोक १७, १८) हे कृष्णाचे भाषण ऐकून डोळ्यांना पाणी लावून अर्जुनाने एकाग्र अंतःकरणाने श्रीशंकराचे ध्यान केले. ब्राह्ममुहूर्तावर केशवाबरोबर अर्जुनाने आपल्याला गगनात पाहिले. (श्लो. २०)

ततः प्रीतं भवं ज्ञात्वा स्मृतिमानर्जुनस्तदा ।
वरमारण्यकं दत्तं दर्शनं शंकरस्य च ।
मनसा चिन्तयामास तन्मे संपद्यतामिति ॥ ७८
तस्य तन्मतमाज्ञाय प्रीतः प्रादाद्वरं भवः ।





तच्च पाशुपतं घोरं प्रतिज्ञायाश्च धारणम् ॥ ७९
अ० ५७

केशव व अर्जुन महेश्वराच्या अनुज्ञेने आनंदाने आपल्या शिबिरात आले.

या कृत्याने अर्जुनाच्या हृदयात धैर्य उत्पन्न केले आणि युद्धास निघताना अपूर्व उत्साह निर्माण केला.

भारतीय युद्धाचा चौदावा दिवस– जयद्रथ वध

हा चौदावा दिवस भारतीय युद्धात सगळ्यांत प्रखर, एक प्रकारे निर्णायक होता. एकच साध्य होते– पांडवांच्या बाजूने जयद्रथ वध, कौरवांच्या बाजूने त्याचे संरक्षण. दुर्योधनाच्या दृष्टीने अर्जुनाचा विनाश होणार होता– जयद्रथाचे शीर धरणीवर पडते तर अर्जुनाच्या डोक्याच्या चिंधड्या होणार होत्या, जयद्रथ जगता तर अर्जुन अग्निकाष्ठ भक्षण करणार होता. प्रत्येक दिवसाचे युद्ध आपल्या महाभारतात एक एका प्रकरणात आवरणाऱ्या चक्रवर्ती राज गोपालाचारी यांनी जयद्रथ वध उपपर्वाकरता आठ प्रकरणे लिहिली आहेत.

द्रोणांनी १२ कोस लांब आणि पाठीमागचा अर्धा-भाग ५ कोस रुंद असा चक्रशकटव्यूह रचला. मुख्य सैन्याच्या पिछाडीला १२ मैल आत कर्ण, अश्वत्थामा, शल्य, वृषसेन, भूरिश्रवा आणि कृप यांची सैन्यासह संरक्षण-फळी होती. त्यामागे जयद्रथ त्याच्या विभागा-सह सज्ज होता. या फळीच्या आणि पांडवांचे सैन्य यांच्यामध्ये द्रोणांनी कौरवांचे मुख्य सैन्य चक्रशकट-व्यूहामध्ये तयार ठेवले. याला पाठिंबा पद्मव्यूहाचा होता, त्याला संरक्षक शकटाची पाचर होती. पद्माच्या केसराच्या ठिकाणी जयद्रथ होता. द्रोण स्वत: आघाडीच्या तोंडी आपले शुभ्र कवच घालून खडे होते. (कृतवर्मा पद्मसूचीच्या तोंडावर होता.)

द्रोणांच्या रथाला तांबूस रंगाचे घोडे होते. वेदी आणि कृष्णाजिन या ध्वजाच्या दर्शनाने सैन्याला त्याग-पराक्रम यांची स्फूर्ती मिळत होती. कौरवांना रथ पाहून अत्यंत आनंद झाला. दुर्योधन खूष होता.

दुर्मषणाने शंख फुंकला आणि युद्धाची सुरुवात हजार रथ, शंभर हत्ती, तीन हजार घोडे, दहा हजार पायदळ, पंधराशे धनुर्धर या सैन्यासह केली.

सपाट्यालाच दुर्मषण, दुःशासन यांचा अर्जुनाने पराभव केला. कृष्णांना इतकी काळजी की द्रोणा-चार्यांशी युद्धात वेळ जाऊ नये म्हणून अर्जुनाला सुचविले– आपण त्यांना सोडून निघून जाऊ. द्रोणांच्या आव्हानाकडे दुर्लक्ष करून द्रोणाचा आशीर्वाद मागून वेळ न दवडता अर्जुन पुढे घुसला. श्रुतायुधाने कृष्णा-वरच गदा फेकली; पण श्रीकृष्ण युद्ध करीत नव्हते तेव्हा ती दिव्य गदा त्याच्यावरच उलटून तो ठार झाला. कांबोज ठार. श्रुतायु आणि अश्रुतायु यांना ठार केले. कौरव सैन्याची फळी फोडून अर्जुनाने जयद्रथाच्या दिशेने मुसंडी मारली.

दुर्योधनाने द्रोणाचार्यांकडे तक्रार केली, 'अर्जुन पुढे कसा घुसला.' 'मी म्हातारा, तू जाऊन लढ.' त्यांचे सांत्वन करून त्याला अभिमंत्रित करून अभेद्य कवच घातले व सांगितले– जा अर्जुनाशी लढ.

मध्याह्न टळली होती. घोडे दमले होते. कृष्णाने रथ थांबवला. विंद, अनुविंद चाल करून आले. त्यांचे सैन्य बाणवर्षावाने पिटाळून लावले. विंद–अनुविंद ठार झाले. नंतर कृष्णाने घोडे सोडले, बाण मारून तलाव निर्माण केला व वर रणांगणातच बाणांचे छप्परयुक्त घर तयार केले. कृष्णाने घोड्यांची शल्ये काढली, खरारा केला– घोडे लोळले. पाणी पिऊन ताजेतवाने झाले. कृष्णाने रथ सज्ज केला– अर्जुन रथावर चढला व पुढे चालला.

धृतराष्ट्र विचारतो– पदाति अर्जुनावर मारा कसा नाही झाला. संजय म्हणतो– अर्जुन पायदळ होऊन सर्वांशी लढत होता, त्याचे निवारण करणे कोणालाच शक्य झाले नाही हे एक अद्‌भूतच झाले.

पाठीमागून दुर्योधन त्वरेने येत होता तिकडे कृष्णाने अर्जुनाचे लक्ष वेधले. दुर्योधन बाणांच्या टप्प्यांत आल्या-वर बाण मारले पण कवचात घुसले नाही हे पाहून कृष्ण म्हणतो, अर्जुना हे कसे काय ? अर्जुनाच्या लक्षात अभिमंत्रित कवच आहे हे आल्यावर तो म्हणतो, 'आता गंमत पहा.' प्रथम घोडे, सारथी पाडले, त्याला विरथ केला आणि सुईसारख्या बाणांनी कवचाने न झाकलेल्या भागांना– नखांजवळच्या जिव्हारी घायाळ केले आणि दुर्योधन पळाला. कृष्णाने पाञ्चजन्य फुंकला. जयद्रथाच्या भोवतालचे आठ रथी-महारथी चकितच झाले, लढण्यास तयार राहिले.

श्रीकृष्णांनी अंतर कापण्यावर लक्ष इतके केंद्रित केले होते की महाभारतात त्याचे काव्यमय वर्णन असे आहे–

रथास्थित: क्रोशमात्रे यानस्यत्यर्जुन: शरान् ।
रथे क्रोशमतिक्रान्ते तस्य ते
घ्नन्ति शात्रवान् ॥ ९ अ० ७४

एक मैलावर असलेल्या शत्रूचा वेध घेऊन अर्जुनाने बाण मारलेला असायचा आणि श्रीकृष्णांनी





मात्र मस्तक धडावेगळे होण्याच्या आत आपला रथ शत्रूपासून पुढे एक मैल दूर नेलेला असायचा !

कृष्णाच्या एकट्याच्या शंखाचा नाद ऐकून युधिष्ठिरांना भीती वाटली, धनंजय गेला की काय, माधवाने शस्त्र धारण केले वाटते. सात्यकीला बोलावून त्याला साहाय्यार्थ जायला आज्ञा केली. तेव्हा युधिष्ठिराचे संरक्षण भीमावर सोपवून तो पुढे गेला.

'मला पाञ्चजन्य ऐकू येतो पण अर्जुनाच्या धनुष्याचा टणत्कार ऐकू येत नाही. सात्यकी ही बातमी घेऊन परत आला नाही. भीमा मला वाटते तुझा बंधू ठार झाला. ताबडतोब अर्जुन असेल तेथे जा.' अशी युधिष्ठिराची (निष्कारण) धांदल उडाली. युधिष्ठिराचे रक्षण करण्याची जबाबदारी धृष्टद्युम्नावर सोपवून भीमही पुढे घुसला.

आधी सात्यकी व द्रोण यांची जुंपली होती आणि द्रोणांची १०१ धनुष्ये त्याने तोडली होती. श्रीराम, कार्तवीर्य, धनंजय, भीष्म यांच्या तोडीचा सात्यकी योद्धा होता अशी त्यांची खात्री झाली. पण आता तो दमला होता आणि त्याची गाठ भूरिश्रव्याशी पडली होती.

भीमाने द्रोणावर हल्ला केला. त्याचे आठ रथ मोडले आणि भोज सैन्याचा संपूर्ण नि:पात झाला. अर्जुनाला लांबून पाहिल्यावर भीमाने सिंहगर्जना केली. कृष्णार्जुनांना फार आनंद झाला आणि त्यांनी गर्जना केल्या. युधिष्ठिराने या गर्जना ऐकल्या आणि त्याचा जीव भांड्यात पडला.

आता भीम आणि कर्ण याची जुंपली.

भीम कर्णाशी धनुष्य बाणानी लढत होता. कर्णाचे धनुष्य तोडले, ध्वज पाडला, सारथी लोळवला, घोडे ठार केले आणि कृष्णार्जुनांकडे निघाला (अ० १३४ नीलकंठ) तेव्हा कर्णाने आव्हान दिले. भीमाने कर्णाची छाती विद्ध केली, विकलकर्ण पळाला (अध्याय १३४ म्हणजे भीमाचा पराक्रम) कर्णाला १८ वेळा धनुष्य बदलावे लागले. कर्णाच्या साहाय्याला प्रथम दुर्जय, दुर्मुख, नंतर दुसरे ५ दुर्मश वगैरे जयपर्यंत, नंतर ७ चित्रपासून चित्रवर्मापर्यंत आणि शेवटी पुन्हा सात बंधू कर्णाच्या साहाय्याला दुर्योधनाने पाठवले. या सर्वांना भीमाने ठार केले. शेवटच्या विकर्णाला ठार मारताना त्याला वाईट वाटले. आता भीम दमला होता.

कर्णाने अस्त्रमायया (अ० १३९, संशो० ११४) लबाडीचे युद्ध सुरू केले. भीमाचे धनुष्य, भाते, रथ इतर अस्त्रे यांचा नाश करून भीमाला नि:शस्त्र केले. भीम कर्णावर चालून गेला; कर्णाला रथाच्या मागे लपावे लागले. संधी साधून कर्ण बाणवर्षाव करीतच होता. मुष्टीच्या आघाताने कर्णाला ठार करावे अशी उत्कट इच्छा झाली तरी अर्जुनाची प्रतिज्ञा होती म्हणून सोडले. (अ० १३९, श्लोक ९०)

इकडे थकलेल्या सात्यकीशी सोमदत्त पुत्र भूरिश्रवा निकराने लढत होता. **सात्यकी बेशुद्ध पडला, त्याला श्वापदाप्रमाणे ओढून तरवारीने हात वर करून ठार मारणार**, तितक्यात श्रीकृष्णांनी अर्जुनाच्या ते लक्षात आणून दिले. अर्जुनाने बाणाने हात वरच्यावर तोडला. पुढे भूरिश्रव्याचे प्रायोपवेशन– सात्यकी सावध झाला. त्याने भूरिश्रव्याचा शिरच्छेद केला.

दिवस मावळायला आला. दुर्योधन कर्णाला म्हणाला, 'आपल्याला पाहिजे तसा युद्धकाल आला आहे. महापुरुषा, तुझे जे काही शौर्य असेल ते आता दाखव' (संशो० अ० १२०, श्लो. ११). कर्ण म्हणतो– 'राजा, ज्याचा नेम कधी चुकत नाही त्या धनुष्य धारण करणाऱ्या भीमाने माझे शरीर रक्तबंबाळ केले आहे. रणांगणात उभे राहायचे म्हणून उभा आहे. तरीसुद्धा तुझ्यासाठी यथाशक्ति युद्ध करीन. अर्जुनाकडून सैंधवाचा घात होऊ देणार नाही.' (अ० १२०, श्लो० २४–२६ संशो०) अर्जुनाने कर्णाला पुन्हा विरथ केले.

(पारंपरिक कथेत जयद्रथाने अभिमन्युला लाथ मारणे, कृष्णाने सुदर्शनचक्राच्या आड सूर्याला लपवणे, अर्जुन प्राणत्याग करतो ते पाहण्यास जयद्रथाने पुढे येणे व 'हा सूर्य हा जयद्रथ' असे सांगून जयद्रथ वध घडवून आणणे असे प्रचलित आहे. तसे महाभारतात नाही. नीलकंठप्रतीतही नाही.

थोडक्यात पुढील कथा अशी--

अर्जुन जयद्रथावर चालून गेला; आक्रमक अर्जुनाला पाहून त्याच्याभोवतीचे वीर निराश होऊन रणांगणातून परत फिरले (अ० १४६, श्लो० ४८–४९). अंकुशाने हत्ती व्याकुळ व्हावा तसा जयद्रथ अर्जुनाच्या बाणांनी घायाळ झाला. जयद्रथही जोरजोराने बाण फेकू लागला (अ० १४६, श्लो० ५५–५७). सूर्य अस्ताचलाला निघाल्याचे पाहून कृष्णाने घाई केली (अ० १४६, श्लो० ६१, संशोधित अ० १२१).

"अर्जुना जयद्रथ आणि इतर वीर सूर्याकडे पाहात आहेत. हीच संधी त्याला मारण्याला योग्य आहे. त्याचा शिरच्छेद करून एका पाठीमागून एक बाण मारून डोके

अनुक्रमणिका

संध्यावंदन करीत असलेल्या वृद्धक्षत्राच्या मांडीवर पाड. तुझ्याशिवाय हे कोण करील !"

अर्जुनाने बाण अभिमंत्रित करून जयद्रथाचे शिर (सर्व आश्चर्याने पाहात असता) संध्यावंदन करीत असलेल्या वृद्धक्षत्राच्या मांडीवर पाडले. वृद्धक्षत्र संध्या आटपून उभा राहिल्याबरोबर शिर धरणीवर पडले आणि त्याच्या डोक्याचे शतशः तुकडे झाले !

(नीलकंठ-प्रतीमध्ये युद्ध लौकर आटपावे म्हणून कृष्णाने **योगमायेने** अंधार निर्माण करून सूर्यास्ताचा भास निर्माण केला व अर्जुनास शिरच्छेद करण्यास प्रवृत्त केले असे आहे. तसे संशोधित-प्रतीत नाही.)

चौदाव्या दिवशी सूर्यास्तानंतर युद्ध थांबलेच नाही.

केशव, धनंजय, भीम, सात्यकी, युधामन्यु, उत्तमौजस् यांनी आपापले शंख विजयानंदाने फुंकले. तो आवाज ऐकून अर्जुनाची प्रतिज्ञा पुरी झाल्याची युधिष्ठिराची खात्री पटली. त्याने पाञ्चाल सैन्यानिशी द्रोणांवर जोरदार हल्ला केला. कौरववीर पळू लागले. मशालींच्या उजेडात दोन्ही बाजूंचे वीर आणि सैन्य यांच्यात तुंबळ युद्ध चालू राहिले.

दुर्योधन निरुत्साह झाला. दुःखाने डोळे भरून आले, आणि म्हणाला– "क्रुद्ध झालेल्या अर्जुनापुढे उभे राहण्याचे धैर्य द्रोण, कर्ण, अश्वत्थामा, कृप या कोणामध्येही नाही. साक्षात इंद्रसुद्धा या कौरव सैन्याचे रक्षण करू शकणार नाही. ज्या कर्णाच्या पराक्रमावर विश्वास ठेवून समेट करण्याची याचना करणाऱ्या कृष्णाला गवताच्या काडीप्रमाणे तुच्छ लेखले त्या कर्णाचा पराभव झाला आहे." (सं० अ० १२५, श्लो० १ ते ५, ७) कर्णाच्या फटफजितीची ही साक्ष त्याला जीवश्च कण्ठश्च मित्र मानणाऱ्या दुर्योधनाची आहे !

घटोत्कच आणि त्याचे असूर सैन्य यांना रात्रीच्या युद्धात चेव चढला; आकाशातून ते लढू लागले. तेथून दगड, बाण, गुर्ढे, मुसळ, उखळ, तरवारी, रथांची चाके, गदा यांचा वर्षाव करू लागले. **कर्णाला राग आला, गोंधळला.** घटोत्कचावर आता अमोघशक्ती सोड असा सर्व कौरवांनी आग्रह केला. वासवीशक्तीने घटोत्कच पडला. कृष्ण हर्षाने नाचला. आता कर्ण वध्य झाला !

दोन्ही बाजूंच्या सैन्याला झोपेने घेरले. वीर थकून गेले. तेव्हा अर्जुनाने घोषणा केली– मुहूर्तभर युद्ध थांबवू या, सर्वांनी झोपावे. ती द्रोणांनी मान्य केली. **सर्वजण युद्धक्षेत्रावर झोपून गेले.** नंतर चंद्रोदय झाला. जाग आली आणि रात्रीचा चतुर्थांश शिल्लक असता युद्धाचा **पंधरावा दिवस उजाडला !**

शिष्टाईच्या वेळी श्रीकृष्ण दुर्योधनाला म्हणाले होते, "अर्जुनाचा एकट्याचा द्वंद्वयुद्धात पराजय करू शकेल अशा एका वीराने तरी त्याला जिंकून दाखवावे. **आता तो एकटा नाही.** मी त्याचा साहाय्यक आहे." त्याची प्रचीती अक्षरशः आली. एकएकटाच वीर काय पण द्रोण, अश्वत्थामा, कर्ण, कृप अर्जुनापुढे निष्प्रभ ठरले.

श्रीकृष्णाच्या साहाय्याचे प्रत्यंतर सर्वांना आले. अर्जुनाविषयीचे प्रेम व दाक्ष्य दिसून आले. शाप, प्रतिज्ञा, अमोघ वर या सर्वांना विफल न करता त्यातून मार्ग काढण्याची, एकात अनेक कामे साधण्याची कुशलता दिसून आली.

युधिष्ठिराची अर्जुनाच्या पराक्रमाविषयी आशंका, सात्यकी व भीम यांना कृष्णार्जुनांकडे पाठविण्याची घाई, त्यापायी स्वतः धोका पत्करण्याची जुगारी वृत्तीच दिसली. द्रोणांचा अजून तोल सुटला नव्हता म्हणून बचावला.

धीर सुटलेल्या दुर्योधनाने द्रोणावर ठपका ठेवला, तेव्हा द्रोण म्हणतात, "दुर्योधना, तुझी पापे तुला फळताहेत. तू, कर्ण, अश्वत्थामा जिवंत असता जयद्रथाचा वध कसा होऊ दिलात ?" (अ० १५१, संशो० १२६)

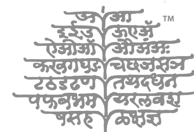
"आचार्यांना दोष देऊ नको, **द्रोण आता म्हातारे झाले आहेत.** 'दैवच आमच्यावर मात करीत आहे'" ही कर्णाची पराभव झाल्यावरची नेहमीची विचारसरणी प्रकट झाली.

परंतु इतके म्हणूनही पंधराव्या दिवशी द्रोण बेभान झाले, संयम सुटला, तोल ढळला, अनभिज्ञांविरुद्ध ब्रह्मास्त्र वापरले.

> ब्रह्मास्त्रेण त्वया दग्धा अनस्त्रज्ञा नरा भुवि ।
> अधर्मतः कृतं युद्धं समयो निधनस्य ते ।।
> (संशो० अ० १६४, श्लो० ७९,८९)

अश्वत्थामा मेल्याचे ऐकून शस्त्र टाकले. ती संधी साधून, अर्जुन नको नको म्हणत असता, धृष्टद्युम्नाने द्रोणाचार्यांचा शिरच्छेद केला ! अश्वत्थामा सूडाने पेटला. यापुढे अश्वत्थाम्याचा सूडाचा प्रवास सुरू झाला !

* *





शहरीकरणाचा पर्यावरणीय आघात*

महेश बुच

लोकसंख्याशास्त्राच्या दृष्टीने पाहता भारत आजही प्रामुख्याने खेड्यांचा देश आहे. देशातील बहुसंख्य लोक अद्यापही खेड्यांतच राहतात. छोट्या-मोठ्या शहरांत राहणाऱ्या लोकसंख्येचे प्रमाण एकूण लोकसंख्येच्या केवळ २४ टक्के इतकेच आहे. केवळ आकड्यांच्या भाषेत बोलायचे तर छोट्या-मोठ्या शहरांतील एकूण लोकसंख्या १९८१ मध्येच १६ कोटी इतकी होती आणि आता १९८९ सालात ती २० कोटी झाली असावी असा अंदाज केला जातो. म्हणजेच अमेरिकेच्या एकूण लोकसंख्येइतकी लोकसंख्या भारतातील लहान-मोठ्या शहरांत आज राहात आहे. शहरांतील लोक-संख्येतील वाढीचा वेग दर दशकाला ४६ टक्के आहे. खेड्यांतील लोकसंख्येच्या वाढीचा वेग दर दशकाला १९ टक्के किंवा त्याहून थोडा कमीच आहे. शहरी-करणाची प्रक्रिया अभ्यासण्यासाठी नेमलेल्या राष्ट्रीय आयोगाने आपला अहवाल ऑगस्ट १९८८ मध्ये सादर केला. या अहवालामध्ये या शतकाच्या शेवटी भारतातील छोट्या-मोठ्या शहरांत सुमारे ३४ कोटी लोक राहात असतील असा अंदाज वर्तविला आहे. इ. स. २००० मध्ये असणाऱ्या भारताच्या एकूण लोक-संख्येच्या एकतृतीयांश लोक शहरांमध्ये वस्ती करून असणार. एक लाखाहून अधिक लोकसंख्या असलेल्या शहरांमध्ये लोकसंख्या अधिकाधिक प्रमाणात आकृष्ट होऊन, तेथेच केंद्रित होण्याची ही प्रवृत्ती १९५१ पासूनच आढळून येऊ लागली.

१९८१ मध्ये शहरांत राहणाऱ्या लोकसंख्येपैकी ६० टक्के लोकसंख्या या प्रथमवर्गाच्या शहरांत राहात होती. दहा लाखांहून अधिक लोकसंख्या असलेल्या बारा शहरांत, म्हणजेच महानगरांत, यांपैकी २८ टक्के लोकसंख्या केंद्रित झाली होती. थोडक्यात शहरी-करणाकडे असलेला वाढता कल अगदी सहजपणे दिसून येत आहे. मोठी महानगरे म्हणजे अनेक गावांना पोटात घेत, अस्ताव्यस्त पसरत जाणारा लोकसंख्येचा महासागर (urban agglomoration) बनत आहे. आणि त्यांची वाढ अव्याहत चालूच आहे.

महाराष्ट्रातील दुसऱ्या क्रमांकाचे महानगर असलेले पुणे शहर वर नमूद केलेल्या प्रक्रियेचे एक मासलेवाईक उदाहरण आहे. १९०१ ते १९८१ या काळात पुणे शहराची लोकसंख्या कशी वाढत गेली ते खालील कोष्टकावरून † दिसून येईल.

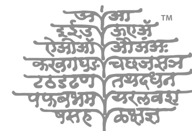
१९०१ ते १९४१ या दरम्यान पुणे शहराची वाढ संथ गतीने होत होती असे दिसते. ही वाढ नैसर्गिक रीत्या होणारी, म्हणजे जन्म-मृत्यू यांच्यातील फरका-मुळे होणारी वाढ होती असे आपल्याला म्हणता येईल. दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळात मात्र पुण्याच्या लोकसंख्येत दुपटीहून अधिक वाढ झालेली दिसते. जवळपास ही सगळी वाढ बाहेरून येऊन पुण्यात कायम वस्ती करून राहणाऱ्या स्थलांतरितांमुळे झालेली आहे, हे ध्यानात घेतले पाहिजे. १९५१–१९६१ या दशकात वाढीचे प्रमाण मंदावले. पण १९६१ पासून पुढे स्फोटक वेगाने

* पुणे येथील परिसर संस्थेतर्फे आयोजित होणाऱ्या वार्षिक व्याख्यानांच्या मालिकेत १९८९ साली दिलेल्या व्याख्यानाचे भाषांतर. (भाषांतरकार : सीताराम रायकर)

† वर्ष	१९०१	१९११	१९२१	१९३१	
लोकसंख्या	१,६४,११७	१,७२,८८४	१,९८,५४३	२,५०,७८७	
	१९४१	१९५१	१९६१	१९७१	१९८१
	३,२४,२८६	६,०५,५०४	७,९०,७९८	११,३५,०३४	१६,८५,३००

संदर्भ : भारतीय जनगणना १९८१

अनुक्रमणिका





लोकसंख्या वाढत चाललेली आढळते. १९०१ ते १९८१ या ऐंशी वर्षांच्या काळात पुणे शहर १०·२० पटींनी वाढले आहे. त्यापैकी १९५१ ते १९८१ या तीस वर्षांच्या अवधीत लोकसंख्या ५·२० पटींनी वाढली. १९५१ ची आरंभीची लोकसंख्या पुष्कळ मोठी होती हे लक्षात घेतले तर वाढीचा वेग किती स्फोटक आहे ते सहज ध्यानात येईल. पुणे शहराच्या लोकसंख्येत झालेल्या वाढीपैकी जवळपास सगळी वाढ बाहेरून येऊन शहरात स्थायिक झालेल्या लोकांमुळे झालेली आहे. पुणे शहराची वाढ अपवादात्मक नाही. याहून अधिक चक्रवाढ (exponential) वेगाने भोपाळ, दुर्ग-भिलाई, कोरापुट, देवास इ. शहरांची वाढ झालेली आहे; असे आढळून येते.

आपल्या देशातील शहरांच्या या अफाट वाढीमुळे पर्यावरणाला सर्वांत जास्त गंभीर स्वरूपाचा धोका पोहचत आहे. जंगल जमीन, शेतीसाठी/लागवडीसाठी उपलब्ध असलेली एकूण जमीन, चराऊ कुरणे तशीच विविध वृक्षांच्या लागवडीसाठी असलेली जमीन, लागवडीखाली आणता येण्यासारखी असलेली पड जमीन, शेतीयोग्य पण सध्या लागवड न केलेली जमीन आणि प्रत्यक्ष पेरणी केलेले क्षेत्र अशा अनेक प्रकारांनी जमीन आणि जमिनीचा वापर यांचे वर्गीकरण ग्रामीण भागात करता येते. १९८१–८२ ते १९८२–८३ या एक वर्षाच्या अवधीत, उपलब्ध असलेल्या आकडेवारीनुसार, वरील विविध प्रकारांखाली गावांच्या वापरासाठी उपलब्ध असलेल्या जमिनीचे प्रमाण ३०४,२८०,००० हेक्टरवरून ३०४,११०,००० इतके खाली आलेले आहे. म्हणजेच, सुमारे १,७०,००० हेक्टर इतक्या क्षेत्राची जमीन आता खेड्यांना त्यांच्या विविध प्रकारच्या गरजा पुरविण्यासाठी शिल्लक राहिलेली नाही. जी जमीन कमी झाली आहे ती प्रामुख्याने अरण्यांखालची जमीन, चराऊ कुरणांची जमीन, लागवडीखाली आणता येईल अशी पड जमीन आणि लागवडीखाली आणता येणार नाही अशी पड जमीन आहे. हे आकडे भारत सरकारच्या शेती आणि ग्रामीण विकास खात्यानेच एकत्र करून प्रसृत केलेले आहेत. जमिनीच्या इतर उपयोगांखाली किती क्षेत्र आहे त्याची एकत्रित आकडेवारी सहजी मिळत नाही. ग्रामीण भागातील किती व कोणत्या वापराखालची जमीन शहरांच्या विस्तारासाठी बाजूला काढली जात आहे याविषयी काहीच माहिती वा आकडेवारी उपलब्ध नाही. पण वर उल्लेख केलेली केवळ एक वर्षभरात जी १ लाख ७० हजार हेक्टर जमीन बिगर ग्रामीण उपयोगांकडे (वापरांकडे) वळवण्यात आली ती खाणी, मोठमोठे पाटबंधारे प्रकल्प, औद्योगिक कारखाने वा शहरीकरण यांच्यासाठी वापरली गेली असावी असे म्हटल्यास चुकीचे होणार नाही. ग्रामीण वापरातील जमीन ही पुनःपुन्हा वापरात येत असते. नागरी वा बिगर-ग्रामीण कामांसाठी जमीन वापरली जाते तेव्हा तिचे स्वरूप कायमचे बदलून जाते. उदाहरणार्थ, धरण बांधल्यावर जलाशयाखाली बुडणारी जमीन कायमची गडप होते. खाण काढण्यासाठी जमीन वापरली की, खनिज पदार्थ काढून झाला की त्या जमिनीचा अन्य कशासाठी वापर होत नाही, ती कायमची वाद होते. जमिनीवर घरे, कारखाने, रस्ते बांधले गेले की, तिचा जमीन म्हणून उपयोग संपतो. अशा उपयोगांसाठी वापरात आणलेली जमीन पुन्हा एकवार उत्पादककार्यासाठी पुनरुज्जीवित करणे ही गोष्ट जवळपास अशक्य कोटीतली गोष्ट असते. म्हणजेच पुनर्वनीकरण, शेती अशा कामांसाठी ही जमीन कायमची निरुपयोगी होते. एका अर्थाने ही जमीन नष्टच होते.

वर नमूद केल्याप्रमाणे ग्रामीण विभागातील किती जमीन अशा प्रकारे बिगरशेती कामांसाठी वापराकडे वळवली आहे याविषयीची आकडेवारी उपलब्धच नाही. शहरीकरणाच्या प्रक्रियेचा अभ्यास करून शिफारशी करण्यासाठी नेमलेल्या राष्ट्रीय आयोगाच्या अहवालातील पुढील अवतरण उद्बोधक आहे. "प्रत्यक्ष लागवडीखालील किती क्षेत्र गेल्या वीस वर्षांत शहरीकरणासाठी, बिगर शेतकी वापरासाठी ताब्यात घेतले गेले किंवा खाजगी रीत्या अशा प्रकारे रूपांतरित केले गेले हे शोधून काढण्याचा आयोगाने प्रयत्न केला. परंतु याबाबत कोणत्याच प्रकारचा पुरावा दप्तरी उपलब्ध नाही" (अहवालाचा छेदक ६–३–१). कोणत्याच प्रकारची आकडेवारी वा माहिती उपलब्ध नसल्यामुळे नियोजनाच्या प्रक्रियेवर काय परिणाम होतो हे आयोगाने अतिशय अचूकपणे विशद केले आहे. अहवालाच्या याच छेदकात पुढे म्हटले आहे, "पुनःपुन्हा उत्पादक कार्यासाठी वापरात असलेली जमीन शहराच्या विस्तारासाठी वळविल्यामुळे समाजाला किती किंमत


अनुक्रमणिका

मोजावी लागते याची स्थूलमानाने मोजदाद करणेसुद्धा शक्य नाही. कारण अशा प्रकारे निराळ्याच कामाकरता उपयोगात आणलेल्या मूळ जमिनीची सुप्त उपयोगक्षमता, तिची उत्पादकता आणि शेतीसाठी वापर होत राहिल्यास तिच्यापासून मिळणाऱ्या निरंतर लाभाचे मूल्य यांबाबत काहीच माहिती उपलब्ध नाही." अगदी शहराच्या अंतर्गत करावयाच्या नियोजनाच्या संदर्भातसुद्धा जमिनीबाबत अशा प्रकारची माहिती/आकडेवारी उपलब्ध नसल्यामुळे कोणती जमीन कोणत्या उपयोगात आणावी याविषयी कोणताही विवेकपूर्ण निर्णय घेणे जवळपास अशक्य होते. अशा प्रकारे निर्णय घेतला गेला असता, तर जी जमीन पिके घेण्याच्या दृष्टीने उत्कृष्ट, सुपीक आहे ती लागवडीखाली आणण्यासाठी राखून ठेवली गेली असती आणि निकस जमीन विविध प्रकारचे बांधकाम करण्यासाठी उपयोगात आणली गेली असती. शहरांमागून शहरांमध्ये आपल्याला असे विपरीत दृश्य दिसते की पड, नापीक, ओसाड जमीन प्रचंड पैसा खर्च करून बागबगीच्यांत रूपांतरित केली जाते तर सुपीक जमिनीवर मात्र सिमेंट-काँक्रीटची घरे आणि अस्फाल्टचे रस्ते करून तिची निर्मितिक्षमता पार नष्ट करून टाकण्यात येते. दिल्लीचे उदाहरण या संदर्भात अतिशय बोलके आहे.

पुरेशी आकडेवारी किंवा निश्चित माहिती उपलब्ध नसली तरी शहरांची वाढ आसपासच्या हरितक्षेत्राला, शेतजमिनीला किती प्रमाणात गिळंकृत करीत आहे याचे काही निर्देशक आपल्याजवळ आहेत. दिल्ली शहराच्या विस्ताराचा पहिला मास्टर प्लॅन केला गेला तेव्हा नियोजित शहरीकरणाच्या क्षेत्राची कमाल मर्यादा अंदाजे ३२,००० हेक्टर इतकी ठरविण्यात आली. २००१ या वर्षासाठी तयार करण्यात आलेल्या मास्टर प्लॅनमध्ये केंद्रशासित प्रदेशातील आणखी २४,०४० हेक्टर शेतीखालची जमीन आणि महानगरांतील १३,००० हेक्टर जमीन संपादित करायची असे ठरविण्यात आले आहे. भोपाळ येथे जेव्हा मध्यप्रदेशाची नवी राजधानी उभारण्यासाठी 'राजधानी प्रकल्प' हाती घेण्यात आला तेव्हा सुमारे ४,००० हेक्टर जमीन ताब्यात घेण्यात आली. याखेरीज गृहनिर्माण मंडळ आणि भोपाळ नवनगर निर्माण प्राधिकरणाने आणखी १००० हेक्टर जमीन संपादित केली. नव्या मुंबईची संपूर्ण उभारणी मूळची शेतीखाली असलेली जमीन ताब्यात घेऊन ती बिगरशेतकी कामांसाठी, म्हणजे बांधकाम, रस्ते इत्यादींसाठी वापरून करण्यात आलेली आहे. पुणे शहराच्या बाबतीतही हीच प्रक्रिया घडत असल्याचे दिसते. पूर्वी, लष्करासाठी राखून ठेवलेला खडकीचा भाग आणि पुणे शहर यांमध्ये कित्येक मैल हिरवीगार शेते पसरलेली होती. ही अगदी १५–२० वर्षांपूर्वीची गोष्ट आहे. आज पुणे-मुंबई रस्त्याच्या दोन्ही बाजूला पूर्वी असलेली शेते नाहीशी झाली आहेत व त्या जागी घरे, गोदामे, हॉटेले अशा प्रकारच्या शहरी वळणाच्या बांधकामांचा सलग पट्टाच पसरलेला दिसतो. याचा अर्थ असा की शहरीकरणाचा पहिला आघात अतिशय प्रचंड प्रमाणावर जमिनीवर (शेतजमिनीवर) होतो.

शहरीकरणाच्या पर्यावरणावर होणाऱ्या आघाताचे स्वरूप समजून घेण्यासाठी आपण प्रथम माणूस आणि जमीन यांच्यातील अन्योन्य नाते समजावून घेतले पाहिजे. कारण 'जमीन' या संसाधनाच्या पायावरच मानवी वसाहतींचा इमला उभारला जातो.

शेतीपूर्व अवस्थेत माणूस जगत होता तेव्हा जमिनीशी माणसांचा संबंध इतर प्राण्यांसारखाच होता. माणसाचा जमिनीवर होणारा आघात अतिशय सौम्य स्वरूपाचा होता. इतर वनस्पती व प्राणिसृष्टीप्रमाणेच, त्यांच्यासह माणूस हा एका विशाल क्षेत्रीय निसर्ग व्यवस्थेचा घटक-अंश होता. निसर्गाशी त्याचे नाते सावयवी (organic), अन्योन्याश्रयी होते. शेती, विशेषत: नांगराने केली जाणारी शेती करू लागल्यापासून, जमिनीच्या पोटातून नाना खनिजे काढू लागल्यापासून, जंगलातून विविध प्रकारची जंगल उपज, लाकूडफाटा इत्यादी स्वत:च्या उपयोगासाठी घेऊ लागल्यापासून आणि घरे, कारखाने, अन्य बांधकामे करू लागल्यापासून जमिनीवर होणारा आघात अनेक पटींनी वाढतो. जमिनीशी मायलेकराचे नाते उरत नाही. जमिनीचे रूपही वेगाने बदलते. तथापि शेती, गुरेढोरे व जंगले यांच्या आश्रयाने जोपर्यंत मानवाचे जीवनव्यवहार चालतात तोवर सामान्यत: जमिनीची देखभाल सुयोग्य रीतीने होते आणि पर्यावरणीय व्यवस्थेचे संतुलन टिकून राहते. जेथे जमिनीचा गैरवापर सुरू होतो, जमिनीचे नीट व्यवस्थापन केले जात नाही तेथे पर्यावरणीय संतुलन बिघडते. नैसर्गिक स्थितीतल्या पर्यावरणीय व्यवस्थेच्या

अनुक्रमणिका

संतुलनाशी तुलना करता आजच्या घडीला असंतुलनाचे मान किती वाढलेय याचे मोजमाप घेण्याचे एक साधन आपल्या हाताशी आहे. अगदी ३०–४० वर्षांपूर्वीची आपली छोटी शहरे आठवा. ती आटोपशीर, टुमदार होती. दाटीवाटी, गर्दीगोंगाट नव्हता. प्रदूषणापासून ती बव्हंशी मुक्त होती. पाण्याचा पुरवठा चांगला होता. लोकांना निवान्तपणा, स्वस्थता होती. नगरपर्यावरणीय व्यवस्थेचे एक अनेकपदरी संतुलन साधलेले होते. याच शहरांची आजची अवस्था डोळ्यांसमोर आणा. आधुनिक तंत्रविज्ञानाच्या साहाय्याने पूर्वीचे संतुलन अधिक परिपूर्णतेच्या दिशेने उन्नत होत चाललेय असा अनुभव येत नाही; तर सर्व अंगांनी असंतुलनाची मात्रा दिवसेंदिवस वाढत चालल्याचेच आपण अनुभवीत आहोत. तीसेक वर्षांपूर्वी पुणे आणि मुंबई, विशेषत: पुणे, राहण्याच्या व काम करण्याच्या दृष्टीने अतिशय सुखद अशी शहरे होती. नागरी जीवन सुकर, समृद्ध करणाऱ्या सर्व व्यवस्था चांगल्या प्रकारे कार्यान्वित होत होत्या. आज या शहरांतील परिस्थिती पाहिली तर तिथे कर्णकटू ध्वनी प्रदूषण, हवा व पाणी यांचे प्रदूषण, लोकसंख्येची प्रचंड दाटी आणि घाणीचे ढिगारे या सर्वांचे मिळून बनलेले पिसाट, विसंवादी कोलाहलाचे साम्राज्य प्रस्थापित झालेले दिसते.

शहराच्या मूळ सीमांमध्ये न मावणारी वाढती लोकसंख्या व तिच्यामुळे निर्माण झालेला प्रचंड ताण अशी बहुतेक सर्व शहरांची आज अवस्था आहे. जणू काही तापाने फणफणलेली नि चारी अंगांनी सुजलेली! स्वत: कमालीची असंतुलित बनलेली ही शहरे सभोवतालच्या पर्यावरणीय व्यवस्थेचा ऱ्हास घडवून आणतात. त्याची प्रक्रिया जाणून घेण्याची गरज आहे. ऱ्हासाची सुरुवात शहरातील जमिनीवर ताण निर्माण होण्याने होते. जमिनीच्या किंमती आभाळाला जाऊन भिडतात. विशेषत: शहरांच्या मध्यभागातील जमिनींच्या भावात प्रचंड प्रमाणात वाढ होऊ लागते. या किंमतवाढीचा शहराच्या आर्थिक अथवा लोकसंख्याविषयक वाढीशी प्रत्यक्ष संबंध असतो असेही नाही. जमिनीला मागणी वाढली की भविष्यात मिळणाऱ्या संभाव्य नफ्यावर डोळा ठेवून जमिनीच्या खरेदी-विक्रीच्या व्यवहारांना सट्टेबाजीचे रूप येते. मग वारेमाप किंमतींना जमिनी विकत घेतलेले धंदेवाईक बिल्डर स्वत:चा पैसा दामदुपटीने वसूल व्हावा म्हणून चटई निर्देशांक (FSI) वाढवून मिळावा यासाठी दबाव आणतात. त्या त्या वस्तीची लोकसंख्या धारण करण्याची जी एक सुयोग्य कमाल क्षमता असते त्यापेक्षा लोकसंख्येची जास्त दाटी होईल एवढी घरे, कार्यालये बांधली जातात. पुण्यासारखी शहरे पोट फुटण्याइतकी तट्ट फुगल्यासारखी झाली आहेत. पुणे शहराच्या भौगोलिक परिसीमांमधील क्षेत्र वाढीव लोकसंख्येला सामावून घेण्याइतके सक्षम नसल्यामुळे चहूबाजूंनी शहर उस्कटले जात आहे असे मात्र नाही.

सोयीसुविधांच्या धारणक्षमतेपेक्षा कितीतरी अधिक प्रमाणात आधीच दाटी झालेल्या शहरी भागांमध्ये लोकसंख्येचे आणखी अतिरेकी केंद्रीकरण होईल अशा प्रकारे शहरांच्या वाढीला परवानगी देणाऱ्या एकांगी, अदूरदर्शी नियोजनाचा तो खरे तर परिणाम आहे. असे झाले की महानगरपालिकेकडून पुरविण्यात येणाऱ्या सेवासुविधा कोलमडून पडतात. वाढीव वाहतुकीला पूर्वीचे रस्ते अपुरे, अरुंद पडू लागतात. गटारे किंवा मैला वाहून नेण्यासाठी केलेली यंत्रणा मानवी विष्टा किंवा इतर मैला वाहून नेऊ शकत नाही आणि अशा प्रकारे आरोग्य आणि स्वच्छता या दोहोंच्या बाबतीत सेवांची पातळी खूपच खालावली जाते. एकीकडे हे घडत असताना त्याच वेळी वाहनांद्वारे बाहेर टाकला जाणारा धूर, अन्न शिजवण्यासाठी वापरल्या जाणाऱ्या जळणाचा धूर, कचरा इत्यादी सडून, कुजून त्यातून निर्माण होणारा दुर्गंधयुक्त वायू यांमुळे होणारे प्रदूषण, गोंगाट आणि अति गर्दी या सर्वांमुळे त्या त्या भागात राहणे दु:सह होते.

नागरव्यवस्था पेचात सापडत आहे, याची पहिली दृश्य खूण, शहरातील सेवासुविधा कोलमडून पडायच्या आधीच दिसू लागते. ही खूण म्हणजे शहरात ठिकठिकाणी निर्माण होणाऱ्या बेकायदेशीर झोपडपट्ट्यांचा. भारतातल्या प्रत्येक खेड्यात, संबंधित जमीन महसूल कायद्यान्वये खेड्यातील शेतकरी, कारागीर, बलुतेदार मंडळी आणि भूमिहीन शेतमजूर यांना, म्हणजे थोडक्यात खेड्यातील जवळजवळ सर्वच रहिवाशांना गावाच्या पांढरीमध्ये घरासाठी मोफत जागा मिळण्याचा हक्क होता. याचा अर्थच असा की खेडेगावामध्ये झोपडपट्टी किंवा अनधिकृत बांधकाम नावाची काही गोष्टच असत नाही. अनधिकृत बांधकाम किंवा जमिनीचा बेकायदेशीर ताबा घेणे या मूलत: 'शहरी', शहरातच दृष्टोत्पत्तीस

अनुक्रमणिका

येणाऱ्या गोष्टी आहेत. त्या घडतात कारण शहरात राहणाऱ्या गरीब लोकांना कायदेशीर रीत्या राहण्यासाठी जागा मिळवण्याचा हक्कच नाकारला गेलेला असतो. साहजिकच अशा अनधिकृत, बेकायदेशीर वस्त्यांमधून काहीही सेवासुविधा उपलब्ध होऊ शकत नाहीत आणि त्यांची वाढही अस्ताव्यस्त, कोणत्याही प्रकारचे नियोजन नसलेली अशी असते. ज्या वस्तीमध्ये कोणत्याच प्रकारच्या सेवासुविधा नाहीत, जेथून कचरा, मैला इत्यादी हलवला जात नाही अशी वस्ती घाणेरडीच असणार. पण तेथील घरांची रचना किंवा ज्या साहित्याच्या साहाय्याने (म्हणजे जुने पत्रे, प्लॅस्टिकचे तुकडे, तकलादू लाकडाच्या चौकटी) ती बांधलेली असतात हे त्याचे कारण नसते. तेथे पाणीपुरवठा पुरेसा नसतो, गटारांची व्यवस्था नसते आणि साठलेला कचरा हलवण्याची यंत्रणा तेथे नसते. अशा अनधिकृत झोपडपट्ट्यांतील घाण संपूर्ण शहरातील वातावरणाचे स्खलन घडवून आणते. झोपडपट्टीमधली घरे झोपड्यांसारखी, तकलादू सामानांनी बांधलेली असतात म्हणून शहराचा नूर घाणेरडा होतो किंवा बिघडतो असे नसते. कोणत्याही शहरात पूर्णपणे नियोजनविरहित, सर्वसामान्य पायाभूत सेवासुविधांपासून वंचित अशा स्थितीतल्या वस्त्यांची बेसुमार वाढ होते तेव्हा त्या शहराचे पर्यावरण ऱ्हास पावणारच. भारतातील शहरांच्या बकाल, गलिच्छ पर्यावरणाचे मूळ हेच आहे.

भारतातील शहरांमधील झोपडपट्ट्या आणि अनधिकृत वस्त्या यांच्यामुळे शहरांचे पर्यावरण पूर्णपणे रसातळाला गेले असेल तर त्याचे खरे कारण समाजानेच शहरातील गरीब घटकांवर डुकरेसुद्धा राहू शकणार नाहीत अशा गलिच्छ परिस्थितीत जगणे, राहणे लादलेले आहे यात सापडते. जर शहरात उपलब्ध असलेल्या जमिनीचे योग्य प्रकारे नियोजन व व्यवस्थापन केले गेले असते, ज्यांना ज्यांना निवारा हवा आहे अशा सर्वांना कायदेशीर रीत्या जमीन मिळण्याचा मार्ग मोकळा असता तर अशा घाणेरड्या झोपडपट्ट्या किंवा अनधिकृत बांधकामे निर्माणच झाली नसती आणि शहरी पर्यावरणाची अशी दुरवस्था झाली नसती.

सगळ्या मानवी वस्त्यांचा निर्वाह सरतेशेवटी जमिनीवर चालतो. जेव्हा जमीन निसर्गचक्रानुसारी वापराखाली असते त्या वेळी माणसाचे जमिनीच्या या चक्रातील हस्तक्षेपाचे स्वरूप हेही निसर्गचक्रातील रीतीला अनुसरून, त्या रीतींचा आदर करणारे असते. उदाहरणार्थ, शेतीखालच्या जमिनीची पेरण्या करण्यापूर्वी विशिष्ट प्रकारे मशागत करून ती तयार करून घेतली जाते. काळाची विभागणी हिवाळा, उन्हाळा आणि पावसाळा अशा ऋतूंत होते आणि पूर्वतयारी पीक कोणत्या प्रकारचे व कोणत्या हंगामात घ्यायचे आहे यावर अवलंबून असते. नंतर बी पेरले जाते, जमिनीत खते वगैरे घातली जातात. ठराविक काळानंतर शेतात पिके तयार होतात. आणि पीक काढल्यानंतर जमीन काही काळ तात्पुरती पड राहू दिली जाते. सूर्य, वारा आणि पाऊस यांच्याबरोबरच हवेतील तसेच जमिनीतील जिवाणू यांच्या एकत्र परिणामाने जमिनीच्या निर्मितिक्षमतेचे म्हणजेच सुपीकतेचे पुनरुज्जीवन होत असते. त्याचप्रमाणे नैसर्गिक वनस्पतिसृष्टीखाली असलेली जमीन म्हणजेच चराऊ कुरणे, अरण्ये हीसुद्धा निसर्गाने नियत केलेली एक विशिष्ट रीत पाळीत असतात. मानवी वसाहती, विशेषतः मोठाल्या मानवी वसाहती मात्र जमिनीचे फार मोठे खंड अशा निसर्गचक्रीय वापरापासून अलग करतात. एवढेच नव्हे तर त्यांचा अशा कामांसाठी वा असा वापर करतात की त्या कायमच्या अनुत्पादक, वांझ बनतात. उदाहरणार्थ, नाना प्रकारची बांधकामे, मोठी धरणे, खाणी इत्यादी. ज्या प्रमाणात मोठी मोठी शहरे सतत विस्तारत राहतात त्या प्रमाणात त्यांच्या अवतीभोवतीची हिरवीगार, लागवडीखालची जमीन नाहीशी होत जाते. या प्रक्रियेमुळे आपल्या शहरांच्या आणि महानगरांच्या लगतची क्षेत्रे विनाशकारी पर्यावरणीय अरिष्टामध्ये सापडली आहेत. मोठमोठ्या शहरांतील किंवा शहरांजवळील प्रचंड वीटभट्ट्या ज्यांनी पाहिल्या असतील (उदाहरणार्थ, दिल्ली शहरातल्या) त्यांना मानवनिर्मित बांधकामे व जमिनीचा तिच्या स्वभावाशी विरूप असा वापर केल्यामुळे जमिनीवर आपण किती मोठा आणि कायमचा आघात करीत आहोत हे पटवून देण्याचे कारणच उरणार नाही. अशी जमीन परत तिच्या मूळच्या स्वरूपाप्रत नेणे ही केवळ अशक्य कोटीतली गोष्ट आहे.

शहरीकरणाच्या प्रक्रियेचा पृथ्वीच्या पाणी, जमीन आणि हवा या तीन प्रमुख घटकांवर काय दुष्परिणाम होतो ते पाहू या. भारतातील शहरीकरणाच्या अभ्यासासाठी स्थापन केलेल्या राष्ट्रीय आयोगाने असा अंदाज केला आहे की भारतातल्या शहरांना, सध्याचे दरडोई

पाणीपुरवठा करण्याचे मान खूप कमी असूनही सुमारे ९,५०० दशलक्ष घनमीटर इतके पाणी दरवर्षी लागते. इ. सन २००१ मध्ये भारतातील शहरी लोकसंख्ये-बाबतचा जो अंदाज वर्तवला जातो त्यानुसार ही मागणी जवळजवळ १६,००० दशलक्ष घनमीटर इतकी होईल. इ. सन २००१ मध्ये शहरांना एवढे पाणी जर पुरवायचे असेल तर केवळ शहरी पाणीपुरवठ्यावरच आपल्याला दरवर्षी १५,००० कोटी रुपये इतकी गुंतवणूक करावी लागेल. पाणी साठवण्यासाठी नवे मोठे जलाशय देशभर निर्माण करूनच शहरांसाठी पाणी उपलब्ध होईल. जलाशय निर्माण करण्यासाठी फार मोठ्या प्रमाणावर शेतीखालची आणि वनांखालची जमीन जलाशयांखाली बुडवावी लागेल. परिणामतः नैसर्गिक अवस्थेतील अरण्यांच्या खाली असलेल्या जमिनीत आणखीच घट होईल. इतक्या मोठ्या प्रमाणात शहरांना पिण्यासाठी पाणी पुरवायचे म्हटले तर बागायतीसाठी शेतीला दिल्या जाणाऱ्या पाण्यात कपात करावी लागेल आणि त्याचा निश्चित दुष्परिणाम शेतीवर होईल. नळांवाटे पुरवण्यात येणाऱ्या पाण्यापैकी ८० टक्के पाणी वापर केल्यावर एक ना एका प्रकारच्या प्रदूषित सांडपाण्याच्या स्वरूपात टाकले जाते. मलमूत्र विस्तारणासाठी यातले बरेचसे पाणी वापरलेले असते. याचा अर्थ असा की जर २००१ साली १६,००० दशलक्ष घनमीटर पाणी आपण नळांवाटे पुरवणार असलो तर दूषित स्वरूपात बाहेर टाकल्या जाणाऱ्या पाण्याचे प्रमाण १२,८०० दशलक्ष घनमीटर इतके असेल! ज्या पाण्यामध्ये मानवी विष्ठा आदी प्रदूषणकारक द्रव्ये आणि औद्योगिक प्रक्रियांमधून बाहेर टाकलेला गाळ मिसळलेला आहे असे पाणी, त्यावर शुद्धीकरणाची कोणतीच पर्याप्त प्रक्रिया न करता, जर गटारात किंवा सांडपाणी वाहून नेणाऱ्या व्यवस्थेत म्हणजे नदी, नाले, समुद्र यांमध्ये सोडून दिले तर भारतातला पाण्याचा एकूण एक स्रोत प्रदूषित झाल्याशिवाय राहणार नाही. सध्याच दर दिवशी सुमारे ३८० दशलक्ष लिटर इतके सांडपाणी कोणत्याही प्रकारची शुद्धीकरणाची प्रक्रिया न केली जाता दिल्ली शहर प्रशासन यमुना नदीच्या प्रवाहात सोडून देते. दिल्लीजवळ यमुनेचे पात्र जवळपास कोरडे असते. नझिराबादच्या पुढे पर्यावरणीय दृष्टीने पाहू जाता यमुना नदी जवळजवळ मृतप्राय झालेली आहे, इतके तिचे पाणी प्रदूषित आहे. १९५० च्या आसपास पुण्याच्या मुळा, मुठा या नद्यांचे स्वच्छ आणि नितळपणे वाहणारे पाणी ज्यांनी पाहिले आहे अशांनी आज नदीच्या किनाऱ्याने छोटासा फेरफटका मारला तरी, नदीत सोडून देण्यात येणाऱ्या मानवी मलमूत्रामुळे नदीचे पाणी किती प्रमाणात दूषित आणि दुर्गंधित झाले आहे हे त्यांच्या चटकन ध्यानात येईल. बस्तर जिल्ह्यातल्या बैलाडीला या ठिकाणी शंखणी आणि डंखणी या दोन नद्या, त्यांमध्ये खाणीतून काढलेल्या मातीतले खनिज स्वरूपातले कच्चे लोखंड काढून घेतल्यावर राहिलेला गाळ टाकल्यामुळे संपूर्णतया दूषित झाल्या आहेत. उज्जैन शहरातील जो कोणी भाविक हिंदू पवित्र क्षिप्रेत बुडी मारील त्याला तत्क्षणीच अतिव वेदनायुक्त मृत्यू तात्काळ येईल कारण एका आचमनातच त्याच्या पोटात बहुविध प्रकारचे अनेक विषाणू प्रवेश करतील आणि त्याच्या मृत्यूला कारणीभूत होतील. माणूस निसर्गाशी आणि आपल्या इतर मानवबांधवांशी किती बेजबाब-दारपणे वागतो आहे याचा पुरावा म्हणून जगात सर्वत्र नागर मानवी वसाहतींच्या द्वारा लहानमोठ्या नद्यांचे पाणी ज्या रीतीने तो दूषित करीत सुटला आहे त्या एकट्याच गोष्टीचा निर्देश केला तरी पुरेसे आहे. जगात सर्वत्रच हा प्रकार दृष्टोत्पत्तीस येतो पण भारतात तो अधिक प्रकर्षाने जाणवतो इतकेच.

केवळ मानवी मलमूत्रामुळे आपल्या नद्या, ओढे, नाले इत्यादी प्रदूषित होत आहेत असे नव्हे. औद्योगिक क्षेत्रात चाललेल्या अनाचारांमुळेही पाणी आणि जमीन या दोन महत्त्वाच्या घटकांचे प्रदूषण होत आहे. उद्योग-धंद्यांत जास्तीत जास्त नफा कसा मिळवता येईल या गोष्टीवरच सर्व लक्ष केंद्रित करण्यात येत असल्यामुळे प्रदूषणासारख्या गोष्टीकडे फारसे लक्ष दिले गेले नाही तर त्यात आश्चर्य वाटण्यासारखे काहीच नाही. आधु-निक औद्योगिक प्रक्रियांपैकी अनेक प्रक्रियांद्वारा पुष्कळच गाळस्वरूपी पदार्थ व संलग्न पदार्थ यांचे उत्पादन होते. बहुधा हे पदार्थ अतिशय विषारी असतात. त्यांचे जैविक विघटन होत नाही. प्रदूषणनिर्मूलनाच्या दृष्टीने जे काही कायदे आज अस्तित्वात आहेत त्यांची अंमलबजावणी चोखपणे करवून घेणारी पर्याप्त कार्यक्षम व प्रामाणिक प्रशासनयंत्रणा नाही. भरीला उद्योगधंदे चालवणाऱ्यांची टोकाची बेपर्वाई. या दोन गोष्टींमुळे भूपृष्ठावरच्या आणि भूगर्भातल्या पाण्याचे आणि मातीचेही फार मोठ्या प्रमाणावर प्रदूषण होत आहे. औद्योगिक उत्पा-

दनांच्या स्वरूपातील रासायनिक खते, कीटक व तण-नाशके यांचा वापर, पाण्याचा जलसिंचनासाठी गैर-प्रकारचा अतिरिक्त वापर ज्या शेतीमध्ये केला जातो त्याचा अपवाद वगळता, पारंपरिक शेतीक्षेत्रातील उत्पादनप्रक्रियेमधून अशा प्रकारचे पर्यावरणीय दुष्परिणाम घडून आल्याची उदाहरणे क्वचितच आढळतात.

वाढत्या शहरीकरणामुळे जमीनविषयक तोल पार ढासळत आहे. जमिनींची पार खराबी होत आहे, मातीची सुपीकता धोक्यात येत आहे याचे कारण असे की, जमिनीचा प्रकार, मातीचा कस, भूपृष्ठीय रचना (topography) इत्यादी घटक विचारात घेऊन कोणत्या जमिनीचा (भूक्षेत्राचा) वापर कोणत्या कामासाठी करावयाचा हे निश्चित करणारे नकाशे (Land use maps) अर्थपूर्णरीत्या करण्याविषयी आपण पूर्ण बेफिकीर राहिलो आहोत. नगरनियोजन करण्याची सध्याची पद्धत अशी की नियोजनाच्या कालखंडात शहराच्या विस्ताराच्या दृष्टीने किती जमीन लागणार आहे याचा अंदाज घ्यायचा आणि मग तेवढी जमीन संपादन करून ती शहरीकरणासाठी वापरात आणायची. या नव्या योजनेमध्ये हरित पट्ट्यांची तरतूद केली जाते, क्रीडा, मनोरंजन यांसाठी काही भूखंड राखून ठेवले जातात, हे खरे. पण यांपैकी कोणताही निर्णय निरनिराळ्या ठिकाणची निरनिराळ्या प्रकारांची जमीन नेमकी कोणत्या उपयोगांसाठी जास्तीत जास्त युक्त आहे हे सांगोपांग अभ्यासाच्या आधारे कधीच ठरविले जात नाही. अशा अभ्यासांच्या अभावी टेकड्यांसारखे पर्यावरणीय दृष्टचा महत्त्वाचे असलेले पुणे शहरातील भूखंड त्यांच्यावरील झाडी नष्ट करून बांधकामांखाली आणण्याची प्रक्रिया जोरदारपणे चालू आहे. दिल्लीच्या परिसराचा अशा प्रकारचा अभ्यास केला नसल्यामुळे यमुनेचा पूर ज्या सखल भागात पसरतो त्या भागावर फार मोठ्या प्रमाणावर बांधकाम करण्यात आले आहे. त्याचा परिणाम त्या ठिकाणी पाणी तुंबून राहण्यात होत असतो. दिल्लीच्या परिसरातील अत्यंत सुपीक जमीन शेतीखालून काढून शहरीकरणासाठी वापरण्यात येत आहे. शहरी भागात मोडणाऱ्या सर्व जमिनींचा सखोल शास्त्रशुद्ध अभ्यास करून त्यातली शेती किंवा वृक्ष आदी वनस्पतींच्या लागवडीला जी अगदी अनुपयुक्त असेल अशा जमिनींवरच बांधकाम करावे आणि जी अगदी सुपीक असेल अशा जमिनींचे शहराच्या रचनेत शेती, बगीचे, अशा उपक्रमांसाठी आरक्षण करण्यात यावे. या प्रकारे ती जमीन शहराच्या एकूण विणीत गुंफून टाकावी. अगदीच रूक्ष किंवा निकृष्ट दर्जाची जमीन जेथे असेल तेथे अधिक दाट वस्ती झाली तरी चालेल असे धोरण ठेवले पाहिजे, म्हणजे मग ज्या जमिनी सुपीक आहेत त्या विविध प्रकारच्या लागवडीखालीच आणि हिरव्यागार राहतील.

हेच सूत्र शहरांप्रमाणेच संपूर्ण प्रादेशिक क्षेत्रांना लागू केले गेले पाहिजे. उदाहरणार्थ, आदर्श प्रकारचा ओलसरपणा असलेल्या उत्कृष्ट शेतजमिनी दक्षिण गुजराथमध्ये आहेत. उलट, अहमदाबाद आणि लिंबडी यांच्या दरम्यानचा, भालची खारपट्टी या नावाने ओळखला जाणारा जमिनीचा विस्तीर्ण पट्टा खारवट जमिनीचा, जलहीन ओसाड पट्टा आहे. तिथे साधे गवतसुद्धा उगवू शकत नाही. उपरोधाची गोष्ट अशी की औद्योगीकरणाची आणि शहरीकरणाची प्रक्रिया दक्षिण गुजराथमध्ये केंद्रित झाली आहे आणि ती दक्षिण गुजराथमधील सुपीक जमीन गिळंकृत करीत आहे. ही दक्षिण गुजराथमधली सुपीक जमीन पूर्वीप्रमाणे शेती आणि फळबागांसाठी वापरणे आणि नळांद्वारे पाणी खारपट्टीत नेऊन तेथे नवीन उद्योगधंदे, कारखाने आणि शहरे उभारणे अधिक शहाणपणाचे आणि सुजाणपणाचे होणार नाही का ? माणसांच्या वस्त्या दिवसेंदिवस अधिक व्यामिश्र, गुंतागुंतीच्या होत जाणार आणि त्या जिथे उभ्या राहतील त्या प्रदेशांतील भूभागाच्या पर्यावरणावर त्या काही आघात निश्चित करणार हे मान्यच केले पाहिजे; पण हा आघात जास्तीत जास्त सौम्य स्वरूपाचा होईल अशा पद्धतीने आपण नागर वस्त्यांची आखणी करावयास नको काय ?

अगदी भुकेकंगाल माणसालाही ताज्या स्वच्छ हवेत श्वासोच्छ्वास करण्याचा अधिकार आहे. पण आपल्या शहरांमध्ये प्रत्येक घरातून, प्रत्येक वाहनातून, प्रत्येक कारखान्याच्या धुराड्यातून धूर, नाना प्रकारचे वायू, विविध दूषित कण, आणि विषारी वाफा सतत हवेत सोडल्या जात असतात. तर मग अशा परिस्थितीमध्ये स्वच्छ आणि ताजी हवा त्याला मिळणार कशी ? अतिशय दाटीवाटीच्या, कोंदट गर्दीच्या वस्त्यांमधून राहणाऱ्या शहरी माणसाला आपले अन्न शिजवावे लागतेच पण त्यासाठी त्याने प्रदूषण वाढवणाऱ्या

जळणाचाच वापर केला पाहिजे का ? त्याला शहरात एका ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणी जावे लागतेच पण मग त्याला त्यासाठी प्रदूषणमुक्त इंजिन असलेल्या वाहनाचा वापर करता येणार नाही का ? आज अनेक देशांत प्रदूषण पातळी नियंत्रित करणारे कडक कायदे कारखान्यांना लागू केले जात आहेत. आपल्या देशात असे कायदे अधिक कसोशीने लागू करता येणार नाहीत का ? हाताने चालवता येणारा फ्लिट पंप टाकून देऊन ओझोनच्या आवरणावर अनिष्ट परिणाम करणारी रसायने ज्यातून वातावरणात फेकली जातात अशा अेअरोसोल्सचा वापर आपण का करावा ? भारतामधील शहरीकरणाची आणि औद्योगीकरणाची एकूण पातळी पाहिली तर अनेक युरोपियन देशांच्या तुलनेने ती पुष्कळच कमी आहे. असे असूनदेखील मुंबई, कलकत्ता, दिल्ली आणि अहमदाबाद या शहरांतील हवेच्या प्रदूषणाची पातळी धोका दर्शवणारी आहे.

भारतातली परिस्थिती अगदी हताश होण्याइतकी आटोक्याबाहेर गेलेली नाही. कारण भारत आजही एक शेतकीप्रधान देश आहे. शहरीकरणाच्या प्रक्रियेबाबत अभ्यास करण्यासाठी नेमलेल्या आयोगाने असे स्पष्टपणे नमूद केलेले आहे की भारतात शहरी समतोल प्रस्थापित करणे शक्य आहे. आज अस्तित्वात असलेल्या मोठ्या शहरांच्या विस्ताराचा वेग कमी केला पाहिजे आणि तो तसा कमी केला जाऊ शकतो. वाढीची क्षमता असणाऱ्या आणि आसमंतातील प्रदेशावर आपल्या वाढीचा चांगला परिणाम घडवू शकतील अशा अनेक लहान व मध्यम आकाराच्या शहरांची सुनियोजित वाढ करण्यावर भर दिला पाहिजे. योग्य आकाराच्या आणि योग्य अंतरांवर विखुरलेल्या नागरी वस्त्यांवर आधारलेली शहरीकरणाची व्यवस्था काही मोजक्या शहरांत होणारे अतोनात केंद्रीकरण टाळू शकेल आणि अशा प्रकारे शहरीकरणाचे पर्यावरणावर होणारे दुष्परिणाम मोठ्या प्रमाणावर कमी करू शकेल. विखुरलेल्या नगरांची पाण्याची गरज ही एकाच ठिकाणी पाणी साठवून ठेवण्याऐवजी (म्हणजे मोठी धरणे बांधून पाणी पुरवण्याऐवजी) अनेक छोट्या छोट्या पाण्याच्या साठ्यांमधून किंवा स्थानिक पाणीपुरवठा यंत्रणेतून भागवता येईल. अशा छोट्या नगरामुळे होणाऱ्या प्रदूषणाचा भार तुलनेने कमी असणार आणि ते प्रदूषणही सोप्या, साध्या व्यवस्थांद्वारे दूर करता येईल. तसेच अशा प्रदूषणांचा भार जमिनीची फारशी हानी न होऊ देता जमिनीत मुरवता येणे शक्य आहे. अशा विखुरलेल्या, वाजवी म्हणजेच मोठे आकारमान नसलेल्या नागरी वस्त्या आजूबाजूच्या ग्रामीण विभागांशी असलेले आपले बळकट सावयवी संबंधही पूर्ववत ठेवू शकतील, आणि तेथील शेतीव्यवसाय क्षीण, दुबळा न करता तो अधिक सशक्त करण्यास मदत करतील. अशा छोट्या शहरांच्या जमीनविषयक गरजा मोठ्या महानगरांच्या जमीनविषयक गरजांपेक्षा खूपच कमी असणार आणि सुपीक आणि नाना प्रकारे लागवडीखाली असलेल्या जमिनींवर आक्रमण न करताही त्या भागवता येतील. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे झाले तर, शहरे आणि आजूबाजूचा संपूर्ण प्रदेश यांना एकजीव, एकसंधपणे एकत्र आणणारी व अशा प्रकारे पर्यावरणीय समतोल सांभाळणारी देशव्यापी शहर-व्यवस्था निर्माण करता येणे सहजशक्य आहे. सध्याची व्यवस्था महानगरांमधील व त्यांच्या अवतीभोवतीच्या शहरांमधील पर्यावरणीय समतोल पूर्णपणे बिघडवते आणि त्यामुळे संपूर्ण देशाच्या पर्यावरणाला धोका उत्पन्न करते. शहरीकरणप्रक्रियेबाबत नेमलेल्या राष्ट्रीय आयोगानेही छोट्या परिमित आकाराच्या शहरांच्या निर्मितीची शिफारस केली आहे. तेव्हा ठिकठिकाणच्या नागरिकांनी या धोरणाचा सातत्याने पाठपुरावा केला जाईल हे पाहण्यासाठी खंबीरपणे काही ठोस कृती केली पाहिजे.

* * *

अनुक्रमणिका

माद्री-सती आणि महाभारत

सदाशिव अंबादास डांगे

[' नवभारत 'च्या जानेवारी १९८८ च्या अंकात प्रसिद्ध झालेला श्री. म. अ. मेहेंदळे ह्यांचा ' सती : काही प्राचीन संदर्भ ' हा लेख वाचला. ह्या लेखाच्या वाचनानंतर सुचलेल्या मुद्द्यांवरून प्रस्तुत लेख तयार केला आहे. आपल्या अभ्यासपूर्ण लेखात श्री. मेहेंदळे ह्यांनी मुख्यत: माद्रीच्या सती जाण्याविषयी संदेह असण्याविषयी काही मुद्दे मांडले. तेवढेच येथे बघायचे आहेत. ते त्यांच्या लेखाच्या शेवटी म्हणतात त्याप्रमाणेच ' आज ही दुष्ट चाल बंद व्हायला हवी ' याविषयी दुमत नसावे, आणि तसे ते नक्कीच नाही. परंतु ' अपुरी किंवा चुकीची माहिती असू नये ' यासाठीच त्यांच्याप्रमाणेच हा थोडा ऊहापोह आहे.]

१) महाभारतात, एका मागोमाग (श्री. मेहेंदळे यांच्याच शब्दात सांगायचे तर " मांडीला मांडी " लागून) दोन उल्लेख येतात. एकात माद्री सती गेल्याचे स्पष्ट आहे (मद्रराजात्मजा तूर्णमन्वारोहद् यशस्विनी, आदि ११६·३१; आणि प्रविष्टा पावकं माद्री हित्वा जिवितमात्मनः, तेथेच ११७·२८). पण त्यानंतर पांडू आणि माद्री यांची दोन ' शरीरे ' ऋषींनी हस्तिनापुरी आणून त्यांच्यावर ' संस्कार ' करण्यास सांगितले आहे (इमे तयोः **शरीर द्वे**..., ११७·२९–३१). या दुसऱ्या हकीकतीरून " माद्री सती गेली नव्हती असे सिद्ध होते " असे श्री. मेहेंदळे यांचे प्रतिपादन आहे. पण मग, ती पांडूच्या लगोलग मृत कशी झाली हा प्रश्न उपस्थित होतो. त्याचे समाधान ते करतात ते असा तर्क करून– " दुसऱ्या हकीकतीत माद्रीला मृत्यू कशाने आला ते सांगितले नाही; तो **शोकावेगाने आला असणे शक्य आहे**. " ते पुढे म्हणतात की त्या दोघांची शरीरे हस्तिनापुरापर्यंत आणीपर्यंत चांगल्या स्थितीत कशी राहिली हेही सांगितले नाही; तसेच माद्रीचा मृत्यू शोकावेगाने झाला हा एक तपशील, आणि शरीरे नीट कशी राहिली (म्हणजे १७ दिवस-पर्यंत, शतशृङ्ग पर्वतावरून हस्तिनापुरी आणीपर्यंत[१]) हा दुसरा तपशील " **सांगणारे श्लोक काळाच्या उदरात गडप झाले**. " असे श्री. मेहेंदळे यांचे समाधान आहे. ते तपशील उपलब्ध नसल्याने नीलकण्ठ नावाच्या महाभारताच्या टीकाकाराने परंपरेकडे दुर्लक्ष करून त्यांची " बोळवण करण्याचा प्रयत्न " केला तो योग्य नव्हे असे त्यांनी प्रतिपादिले आहे. ती बोळवण कशी ? तर ' शरीर ' याचा अर्थ ' अस्थि ' हा घेऊन; आणि तो तसा का घेतला ?– तर त्या दोन हकीकतींतील " विसंगती दूर करण्यासाठी ". त्यांच्या मते नीलकण्ठाने ही जी " पळवाट शोधली त्याच वाटेने महाभारताचे सर्व मराठी भाषांतरकार गेले. "

अर्थात श्री. मेहेंदळे यांचे प्रतिपादन महाभारतातील एकाला एक चिकटून असलेल्या या दोन हकीकतींत **विसंगती आहे असे गृहीत धरून** केलेले आहे. म्हणूनच ' शरीर ! ' या शब्दाचा ' अस्थि ' हा अर्थ त्यात (त्यांच्या मते मुळात नसलेली) सुसंगती साधण्यासाठीची पळवाट होय हे ते म्हणतात. तसेच ' शरीरे ' नीट कशी राहिली हा व माद्री शोकावेगाने मरण पावली हा असे दोन तपशील काळाच्या उदरात गडप झाल्याचे मानण्यापर्यंत त्यांना झेप घ्यावी लागली ! खरे पाहता, त्यांच्याच ध्यानात आल्याप्रमाणे, दूसरी हकीकत अगदी जोडून येते (पहिली ११७·२८, आणि दुसरी ११७·२९–३१).[२] यांपैकी पहिली हकीकत ' प्रक्षिप्त ' आहे असे तेही मानीत नाहीत.[१] म्हणजेच, पहिली व दुसरी एक-मेकींच्या विसंगत नसून सुसंगतच आहेत हे मानणे व त्या दृष्टीने परंपरा पाहणे इष्ट होईल; आणि परंपरेच्या आधारावर ' शरीर ' हा शब्द सांकेतिक आहे व त्यात विधि-संकेत आहे हे सिद्ध झाले, तर श्री. मेहेंदळे यांचे तर्क व (वर उल्लेखिलेली) झेप यांना स्थान उरू नये ! अर्थात येथे नीलकण्ठाची बाजू घेण्याचा प्रश्नच नाही. तथ्य काय आहे हे पाहण्याचा प्रश्न आहे. म्हणजे प्राचीन परंपरांसंबंधीची अधिक माहिती जमवून " चुकीची माहिती " दूर होण्यास मदत होऊ शकेल.

अनुक्रमणिका

२) 'शरीर' या शब्दाचा संकेत काय हे जरा विशेष बारकाईने पाहणे आवश्यक आहे. श्री. मेहेंदळे मोघमपणे म्हणतात, "'शरीर' शब्दाचा संस्कृतात काही विशिष्ट संदर्भात 'अस्थि' असा अर्थ होऊ शकतो. **पण जिथे असा अर्थ करावा लागतो त्या सर्व ठिकाणी** 'शरीर' शब्दाचा प्रयोग 'शरीराणि, शरीरैः, शरीराणाम्' असा बहुवचनी असतो." आणि "महाभारतातील श्लोकात कुठेही 'शरीराणि' असा बहुवचनी प्रयोग नाही. उलट, 'शरीरे' असा द्विवचनी प्रयोग आहे." म्हणून ते 'दोन अस्थी' (एक पाण्डूची व एक माद्रीची) असा पूर्वपक्षी अर्थ करून, तसा अर्थ करणे "हास्यास्पद" मानतात. तसेच एखाद्या अग्निहोत्र्याचे दहन परगावी झाले असल्यास त्याच्या अस्थींवर पुनः अंत्यसंस्कार करावयाचा असल्यास त्याच्या अनेक अस्थी गोळा करून आणावयाच्या परंपरेचा उल्लेख करतात. हा उल्लेख योग्यच आहे. पण "संस्कृतात काही विशिष्ट संदर्भात" म्हणजे कोणत्या ? हे सांगणे आवश्यक होते ! आणि "संस्कृतात" म्हणजे कोणत्या कालखंडाच्या ? तसेच "अनेक अस्थी" गोळा करण्याच्या संदर्भात ते शतपथ ब्राह्मणाचा जो संदर्भ देतात तो तसा अपुरा आहे. अपेक्षित संदर्भात 'शरीराणि' हा शब्द येऊन त्याचा अर्थ 'अस्थि' (अस्थीनि) केला आहे असा उल्लेख हवा. शतपथातील श्री. मेहेंदळे यांनी (आपल्या क्र. २२ या टीपेत) दिलेल्या संदर्भात केवळ 'अस्थीनि' हाच शब्द आहे. ज्यात 'शरीराणि' शब्द असून त्याचा अर्थ 'अस्थीनि' केला आहे असे संदर्भ श्री. मेहेंदळे का देत नाहीत, हा प्रश्न आहे.

तसेच हे संदर्भही पितृमेध संदर्भात आहेत. (शतपथ ब्राह्मणातील संदर्भासारखेच); आणि महाभारतातही 'पितृमेध' हाच शब्द वापरला आहे (आदि १·११७·२९–३१

इमे तयोः शरीरे द्वे ... क्रियाभिरनुगृह्यन्तां ... ।
प्रेतकार्ये च निर्वृत्ते **पितृमेधं** महायशाः ।
लभतां सर्वधर्मज्ञः पाण्डुः कुरुकुलोदवहः ॥)

जेथे 'शरीराणि' याचा अर्थ 'अस्थीनि' असा होतो ते संदर्भ ब्राह्मण काळापासून तर सूत्रकालापर्यंत (साधारण ६०० ते २०० इ. स. पूर्व) आढळतात. शतपथात नव्हे तरी, ऐतरेय ब्राह्मणातील संदर्भात, आहिताग्निचे मरण प्रवासात झाले (परगावीच नव्हे, जसे श्री. मेहेंदळे म्हणतात !) तर त्याचे तिकडेच दहन करून त्याची 'शरीरे' आणीपर्यंत त्याच्या स्वतःच्या गावी त्याच्या अग्नीत दूध इत्यादींची आहुती देत ते ज्वलित ठेवावेत, असे सांगितले आहे–

"आ शरीराणाम् आहृर्तोः ।" (ऐत. ब्रा. ३२·२; येथे सायणाचार्य 'अस्थ्यादीनि' असा अर्थ करतात); तसेच तेथेच "यदि शरीराणि न विद्येरन्" (म्हणजे, जर 'शरीरे' मिळाली नाहीत) तर काय करावे हेही सांगितले आहे. पण ते पुढे बघू. तसेच कात्यायन श्रौतसूत्रात या (पितृमेध) – संदर्भातच पुढील वचन येते– "शरीराणि ग्रामसमीपमाहृत्य..." (२१·३·७); पुढे "शरीराणि आहृत्य कृष्णाजिने **पुरुषविधिं** विधाय" (तेथेच २५·८·१४). कात्यायन श्रौतसूत्राचे ब्राह्मण शतपथ असले तरी, इतर प्रभावाने येथे हे श्रौतसूत्र "शरीराणि आहृत्य" असा शब्दप्रयोग करते, शतपथ-ब्राह्मणासारखा (अस्थीनि–आहृत्य) करीत नाही हे (जाता जाता) ध्यानात असणे बरे होईल. श्री. मेहेंदळे यांनी अशा प्रकारचा एखादा स्पष्ट संदर्भ देणे इष्ट झाले असते. असो.

३) आता, अशा सर्व ठिकाणी 'शरीर' शब्दाचा प्रयोग बहुवचनी असतो या, श्री. मेहेंदळे यांच्या वचनाचा परामर्श घेऊ (मला पाठविलेल्या, दि. १९–१–८८ च्या पत्रात त्यांचे इंग्रजी वाक्य असे आहे– "की, अशा संदर्भात, " the word *Śarīra* always occurs in the plural, *and never* in the singular ") शोधान्ती असे दिसते की, श्री. मेहेंदळे यांचे हे प्रतिपादन पूर्णतः खरे मानता येत नाही. 'शरीर' (अस्थिसंचय या अर्थी) हा शब्द एकवचनीही क्वचितच येतो. उदा., बौधायन पितृमेध सूत्रातील या संदर्भातील विधी असा आहे– अग्निदग्ध केलेल्या आहिताग्नीच्या अस्थी पायापासून वर डोक्यापर्यंत एकेक करून वेचल्यानंतर त्या तशाच नवीन अशा मृत्तिकापात्रात ठेवायच्या. त्यांवर दूध ओतायचे; त्यामुळे त्या शुद्ध होतात. त्यानंतर त्यांवर पातळ केलेले तूप ओतायचे. या ठिकाणी तूप हे आत्म्याचे द्योतक आहे; आणि अस्थि-पात्र (किंवा अस्थि-कुम्भ) हे 'शरीर' होय; म्हणूनच असे करतानाचा मंत्र आहे तो असा–

"इदं त आत्मनः **शरीरम्** अयं त आत्मा;
आत्मनस्त आत्मानं शरीराद् ब्रह्मा निर्भिनत्ति ।"
(बौधा. पितृ. सू. ३·१०)४

अनुक्रमणिका



येथे अस्थि-कुम्भालाच 'शरीर' मानलेले आहे. तसेच या 'कुम्भ-शरीरा'वर त्रिविध अन्नाचा लेप चढवून ते नंतर जमिनीत, खड्डा खणून, ठेवायचे. परत, जेव्हा वाटेल तेव्हा, ते 'कुम्भशरीर' बाहेर काढून अस्थींचे (='शरीराणि'चे !) पुनर्दहन करायचे. म्हणजे अस्थि-कुम्भात ठेवलेल्या अस्थी हे एक संपूर्ण 'शरीर', तर अशा न ठेवलेल्या अस्थी (पण एकदा दग्ध झालेल्या शरीरातीलच) म्हणजे 'शरीराणि' हे स्पष्ट होते ! कात्यायन श्रौतसूत्रातही हे स्पष्ट होते; आणि तेथेही हा बहुवचनी–एकवचनी संकेत स्पष्ट दिसतो–

"शरीराणि ग्रामसमीपमाहृत्य कुम्भेन तल्पे कृत्वा।" (कात्या. श्रौ. सू. २१·३·७) हे वर्णन अरण्यात (=गावाबाहेर) आधी पुरलेल्या अस्थिकुम्भाचे आहे. तो अस्थिकुम्भ ग्रामसमीप आणायचा; आधी मांडलेल्या खाटेवर ठेवायचा; त्याला तीन-तीन परिक्रमा (दक्षिणेकडून नसल्याने 'प्रदक्षिणा' हा शब्द न वापरता 'परिक्रामन्ति' हा शब्द वापरला आहे; कारण हे पितृकर्म असल्याने वाम-क्रम आहे) घालायच्या; तत्पूर्वी 'अहत' वस्त्राने (नवीन न फाटलेल्या वस्त्राने–बहुधा पांढऱ्या) त्याचे वेष्टन करायचे (अहत वस्त्रेण परितत्य); आणि परिक्रमा करताना डफ वाजवून (आयसेषु वाद्यमानेषु–'आयसेषु'=लोखंडाच्या घमेल्या-सारख्या पात्रावर चामडे ताणून तयार केलेल्या, असे टीकेत स्पष्टीकरण आहे; म्हणजे नगारा किंवा डफ; टीकेत 'वादित्रेषु पटहादिषु' असा शब्दप्रयोग आहे), वीणेच्या झंकारात त्याच्या भोवती वामतः फिरत, त्या कुंभाला वारा घालायचा, हे रात्रभर करायचे आणि सूर्योदयापूर्वी तो अस्थिकुंभ परत बाहेर दक्षिणेकडे नेऊन विजनी लतागुल्माच्छादित ठिकाणी त्याच्यासाठी 'श्मशान' (=परत गाडलेल्या ठिकाणी बांधायचा चबुतरा) करायचा (उ. स्थ. – १६).[५] तो अस्थि-कुंभ परत नेताना त्यासंबंधीचे वाक्य असे आहे–

"व्युषसं सशरीरा दक्षिणा गच्छन्ति"; आणि टीकेत याचे स्पष्टीकरण आहे – "उषसि विगच्छन्त्यां सह शरीरेण...गच्छन्ति". अर्थात श्रौतपरंपरेत 'शरीर' हा एकवचनी शब्द 'अस्थि-कुंभा'चा संकेत (symbol) आहे हे उघड आहे ! हा सर्व पितृमेध-संस्कार होय. परदेशी (प्रवासात) मृत झालेल्या अग्निहोत्र्याच्या बाबतीत त्याचे मृत शरीरच आणावे, किंवा, ते शक्य नसल्यास त्याला तेथेच अग्नी देऊन (वरील-प्रमाणे) त्याच्या अस्थी आणाव्यात असे टीकाकार म्हणतो. सूत्रात तसा स्पष्ट उल्लेख नाही. टीकेतही आधीचा, प्रत्यक्ष शरीर आणण्याचा, विकल्प 'तो जवळच मृत झाल्यास' असे स्पष्ट सांगून दिलेला आहे. (संनिकृष्टे देशान्तरे); पण मृत्यू दूरदेशी झाल्यास (विप्रकृष्टे चेत्), साध्या अग्नीने (लौकाग्निना) मृताचे दहन करून त्याच्या अस्थीच आणाव्या असे सांगितले आहे. असे सांगणारा टीकाकार बऱ्याच नंतरच्या काळातील असला तरी त्याने सांगितलेले विकल्प बरेच रूढ असावेत. फार नंतरचे असल्याने महाभारतातील वृत्तान्ताशी ते ताडून पाहू नये असे मानले तर मग सूत्रात विकल्पच नाही ! सूत्राप्रमाणे अस्थीच आणायच्या, त्या कुंभातच आणायच्या, आणि त्याचे पुनर्दहन करायचे (कात्या. श्रौ. सूत्र ७, कुम्भे सञ्चयनम् ... ; १४ पूर्ववद्दाहः।). इतर श्रौतसूत्रांपेक्षा कात्या० श्रौ. सू. हे बरेच नंतरचे असल्याने ते महाभारतकाळाला जवळचे आहे; आणि त्यातील पितृमेध तपशील पांडूच्या 'शरीर'– दहनांतील तपशीलाशी जुळणारा आहे.[६] यात अस्थिकुम्भ हेच सांकेतिक 'शरीर' होय– अशा कुंभांना (योग्य त्या आकाराच्या; प्रसंगाप्रमाणे माप ठरवून) पुरुष किंवा स्त्री यांची लक्षणे देण्याचा प्रघात होता.[७] असे 'कुंभ-शरीर' प्रत्यक्ष व्यक्तीच होय अशा जाणिवेतून त्याला नैवेद्य दाखविण्याचीही प्रथा होती (तेथेच ८, अन्नमस्मा उपहरन्त्येके; आणि टीका– "अस्मा अस्थिकुम्भाय एकेऽन्नोपहारं कुर्वन्ति।"). अस्थिकुंभाऐवजी पळसाच्या वृन्तांनी 'शरीर' निर्माण केले (पुढे सांगितलेला पर्याय) तर ते पुरुषाकृती व्हावे म्हणून, प्रथम वस्त्रांनी आच्छादल्यावर, त्यावर यवाचे ओले पीठ लेपण्याचाही प्रघात होता; त्यावर परत वस्त्रे लावत (शांखायन श्रौ. सू. ४·१५·२० व पुढे... यवचूर्णैःप्रलिप्य)

महाभारतातील दोनही सलग हकीकतींच्या सत्यत्वा-विषयी शंका घेण्यापूर्वी पारंपरिक तपशील पारखून, त्यांतील संकेत समजून, विवेचन करण्याने अनावश्यक तर्क करण्याचे प्रयोजन उरणार नाही. असे हकीकती-तील तपशील व विधिसंकेत यांची स्वाभाविक सांगड असू शकते. ती आणि त्यांची पारंपरिक योजना संभाव्य मानली पाहिजे. म्हणजे, दोन हकीकतील एकही प्रक्षिप्त नसल्यामुळे अशा हकीकतींचा समन्वय संभवतो. तो मुद्दाम करावाही लागत नाही, आणि एक त्याज्यही

अनुक्रमणिका

मानावी लागत नाही. तसेच कोणी तरी 'बोळवण' करण्याचाही प्रश्न उठत नाही! मग नीलकण्ठाने केलेला अर्थ "डॉ. विष्णु सिताराम सुकठणकर– यांना मान्य" नसला, आणि श्री. मेहेंदळे यांनी, सुकठणकर यांचा हवाला देऊन आपले संदेह (आधी दिलेले) व्यक्त केले तरी, दोघांनीही सर्व पारंपरिक संकेत न वाचता, व नीट न जाणता, आपले विचार मांडले असे म्हटल्याशिवाय राहवत नाही! तसेच पांडू आणि माद्री यांचे एका चितेवर आधी दहन झाल्यानंतर– परत वस्त्र आणि लेप चढविण्याएवढे त्यांचे शरीर उरणार नाही असा तर्कही[८] काढण्याचे प्रयोजन नाही; कारण 'शरीरे' प्रत्यक्षातली नाहीतच.

४) आता श्री. मेहेंदळे यांचे विधान, की "दहनासाठी **एकच अस्थी** आणण्याविषयी विधान सापडत नाही" हे कसे अयोग्य आहे हे सहज स्पष्ट होईल. तसेच पांडूच्या शरीराला वस्त्रे पांघरल्यावर तो जिवंत असल्यासारखा भासला हे "एखाद्या अस्थीविषयी" म्हणणे अशक्य आहे असे प्रतिपादनच अनावश्यक आहे असे म्हणणे, त्यांच्याच शब्दांत खरोखरच "हास्यास्पद" ठरेल– नव्हे, आता तर असे म्हणता येते की 'कोणी असे म्हणेल' हा पूर्वपक्ष उत्पन्न करणे हेच मुळात अनावश्यक आहे, तेव्हा तो "हास्यास्पद" ठरण्याचा प्रश्न येऊ नये!! आपण वर पाहिले आहे की, हे 'शरीर' हे सांकेतिक 'अस्थिकुम्भ– शरीर' होय. श्री. मेहेंदळे आणि सुकठणकर यांनी विधी (जे अशा प्रकारात एक महत्त्वाचा भाग असतो) ध्यानात न घेता, केवळ एका ग्रन्थाची लिखिते–हस्तलिखिते पारखून काढलेले निष्कर्ष कसे बुचकळ्यात पाडतात हे वरील विवेचनावरून स्पष्ट व्हावे!! 'अस्थिकुंभ' रूपी शरीराला आणखी एक पर्याय आहे तो पळसाच्या वृन्तांनी (ओलसर हिरव्या देठांनी) निर्माण केलेल्या शरीराचा. असे ३६० वृन्त एकत्र आणून कृष्णाजिनावर ठेवून नंतर शुभ्र वस्त्र किंवा ऊनी वस्त्र त्याभोवती घट्ट गुंडाळून 'शरीर' करीत. (पाहा, ऐत. ब्रा. उ. स्थ. "यदि शरीराणि न विद्येरन् पर्णशरः षष्टिस्त्रीणि च शतानि– आहृत्य तेषां **पुरुषरूपकं कृत्वा**...". येथे "पुरुषरूपं कृत्वा" हे शब्द ध्यानात ठेवावेत. श्री. मेहेंदळे यांनी दिलेल्या शत. ब्रा. च्या उल्लेखातही "अस्थीनि" रचून "**पुरुषविधिं** विधाय– ऊर्णाभिः प्रच्छाद्य–आज्येन–अभिद्यार्य" असा उल्लेख आहे (त्यांच्या लेखातील टीप २२). त्याचा नीट विचार त्यांनी (आणि सुकठणकर यांनीही) केला नाही हे उघड आहे. म्हणूनच पांडू "जिवंत असल्यासारखा भासला." या वर्णनात त्यांनी प्रत्यक्ष शरीर मानले. पण, अशी सांकेतिक 'शरीरे', "**पुरुषविध**" केलेली असल्याने, वस्त्रालंकारभूषित होऊन "साक्षात" वाटली तर नवल नाही.[९] पुरुषाच्या उंचीएवढे रांजण विधीत वापरले जाते काय– ? असा प्रश्न येथे उचित झाला असता–; प्रत्यक्ष प्रेतच (शरीर) आणले ते एवढ्या प्रवासात इतके दिवस तसेच कसे राहिले ?– हा प्रश्न उचित खासच नव्हे! एवढे मोठे रांजण (किंवा कुंभ) इतर विधींत वापरण्याची प्रथा होती.[१०] जसे पांडूच्या बाबतीत, तसेच माद्रीच्या (अस्थींच्या) बाबतीत, अशी ती 'शरीरे' (दोन) होती हे स्पष्ट आहे. मग, प्रश्न असा पडेल– महाभारतकाराने 'कुम्भशरीर' असे का म्हटले नाही? – याचे उत्तर असे की, त्याची आवश्यकता काय? श्रौतपरंपरेला भिडणाऱ्या महाभारताच्या काळात त्यातील संकेताची जाण असण्याची अपेक्षा होती म्हणून! आणि, म्हणूनच नंतरही, ज्या काळाच्या ग्रंथाची, किंवा वर्णनाची, छाननी करायची त्या काळाच्या संकेतांची माहिती काटेकोरपणे करून घेण्याची अपेक्षा असते. असे असल्याने "महाभारतकारांना 'शरीर' शब्दाने 'अस्थि' हा अर्थ अभिप्रेत असता तर त्यांनी एकदा तरी शरीर शब्दाऐवजी स्पष्टपणे 'अस्थि' असे म्हटले असते" ही मेहेंदळे यांची पृच्छा केवळ तक्रार वाटते. ऐतरेय ब्राह्मणात वर उल्लेखिलेल्या सर्व संदर्भात 'शरीराणि' हा शब्दप्रयोग आहे. मग असे म्हणायचे काय– "ऐत. ब्राह्मणाच्या कर्त्याला तसे अभिप्रेत असते तर त्याने एकदा तरी 'अस्थि' हा शब्द वापरायला हवा होता"; आणि तसे न केल्याने सर्व श्रौतपरंपराच बाजूला सारायची ?

५) माद्रीच्या अंतर्गत पुराव्यासंबन्धी श्री. मेहेंदळे यांची विधानेही कशी पटावी हा प्रश्न आहे–

(१) कुरुकुलात माद्रीखेरीज कुणी स्त्री सती गेली नाही, म्हणून "माद्री सती गेली नसणेच शक्य आहे", तर मग असे म्हणायचे काय की कुरुकुलात कुणाही स्त्रीला पाच पती नव्हते, म्हणून द्रौपदीला पाच पती नसणेच सत्य आहे!!

(२) बाणाच्या 'कादंबरी'तील उदाहरण,

"पतिनिधनानंतर स्त्रियांनी प्राणत्याग केला नाही याची उदाहरणे देताना, पांडूनंतर माद्री सती गेली ही परंपरा बाणभट्टास मान्य असती, तर त्याने पांडूच्या निधनाचा उल्लेखच केला नसता" असे मेहेंदळे म्हणतात, तेव्हा येथेही आपली अपेक्षा प्राचीन लेखकावर लादण्याचे अनौचित्य दिसते; एवढेच नव्हे, तर वरील विधानातील विरोधही दिसतो. श्री. मेहेंदळे एका विधानातून दोन अर्थ काढतात– १) माद्री सती गेल्याची परंपरा बाणभट्टाला मान्य नसण्याचा; आणि २) कुन्ती सती न गेल्याचा. दुसरा स्पष्टच आहे; पण पहिला त्यांच्या स्वतःच्या समजुती-वर रावबलेला आहे! उलटपक्षी, पतिनिधनानंतर कुन्तीने प्राणत्याग केला नाही तो माद्रीने केला असला तरी हे पटविण्याचा बाणभट्टाचा हेतू नव्हताच असे **आपण** कसे मानायचे ? तर्कच करायचा आहे तर, असा का करू नये, की दोहोंत मुद्दाम योग्य पर्याय म्हणून, त्याने कुन्तीचे उदाहरण दिले ? माद्री सती गेली हे बाणभट्टाला मान्य नव्हते, हे त्याने कुन्तीचे उदाहरण दिले यावरून समजणे हे माद्री "शोकावेगाने" मरण पावली **असावी** या समजुतीसारखेच सैल आहे.

४) भारतीय सेनानी मृत झाल्यानंतर, त्याच्या दोन बायकांतील वादानंतर, एका ग्रीक अधिकाऱ्याने दिलेल्या निर्णयाचा प्रभाव म्हणून माद्रीच्या सती जाण्याचा वृत्तान्त केव्हा तरी महाभारतात जोडला गेला हाही तर्कच आहे; हे मेहेंदळे स्वतःच सांगतात; पण तो तर्क मान्य करायला तसे कारणच उरत नाही. कारण, "माद्री सती गेली नव्हती ही परंपरा महा-भारतात उपलब्ध आहे" हे त्यांचे विधानच, 'शरीर' या शब्दाचा, परंपरेत रुळलेला आणि पितृमेधाच्या संदर्भाने पुष्ट झालेला, नीट अर्थ न केल्यामुळे कसे सयुक्तिक नाही हे वर पाहिले आहेच. तसेच माद्री सती गेल्याची हकीकत प्रक्षिप्त नाही हे मेहेंदळे (आणि सुकठणकर) यांना मान्य केल्यावाचून गत्यंतर नाही. त्यांनीच उद्धृत केलेला उतारा आहे– "धृतावसिक्तं राजानं **सहमाद्र्या** समलंकृतम् ।... **समदाहयन्** ॥" याचा अर्थ (मुद्दाम) "एकाच वेळी दोघांना सुशोभित करून नीटपणे जाळले" असा करायचा काय– म्हणजे वेगवेगळेपणी ? (अर्थात हा उल्लेख व अनुवाद मेहेंदळे यांचा नव्हे असे स्पष्ट केले पाहिजे) किंवा पूर्वी पहिल्या उल्लेखात जसे "सा गता सह तेनैव पति लोकमनुव्रता ॥" हे वचन आहे, त्याचाच यानंतरच्या (जोडूनच अस-लेल्या) हकीकतीत ध्वनी मानायचा, हा ज्याचा त्याने (वाचकाने वा संशोधकाने) विचार करावा. पण विधि-परंपरा या दोन्ही हकीकती एकाच परंपरेच्या दोन, एकामागून एक येणाऱ्या, विधींची साक्ष आहे, यात संशय नाही. वरील वचनात "माद्र्या सह समलंकृतम्" यात विशेष काहीच नाही. पण, "सह समदाहयन्" हा विचार प्रमुख नाही असे मानायला तशी बलवत्तर कारणे नाहीत. तसेच आधीच्या वृत्तान्तात, "सा गता सह तेनैव पतिलोकमनुव्रता" या ओळीच्या आधी संपणाऱ्या श्लोकात "प्रविष्टा पावकं माद्री हित्वा जीवितमात्मनः" (अग्निप्रवेश केलेल्या माद्रीचा उल्लेख) हे वचन आहे, तर "सा गता... ही ज्या श्लोकाची पहिली ओळ आहे, त्याची दुसरी ओळ आहे– "तस्यास्तस्य च यत्कार्यं क्रियतां **तदनन्तरम्**–" ही आहे; आणि लगेचच पुढच्या श्लोकात "इमे तयोः शरीरे द्वे–" हे वचन आहे. म्हणजे पुढे जे सर्व वर्णन येते ते "**क्रियतां तदनन्तरम्**" यात सूचित केलेल्या विधींचेच होय. म्हणजेच– (१) माद्रीचा पतिसह प्रवेश; (२) त्यांची 'अस्थि(–कुम्भ)'रूपी 'शरीरे'; आणि (३) त्यांवरील नंतरचे संस्कार अशी सलग विधि-संगती आहे. येथेच आणखी एक संशय येऊ शकेल. तो असा, की एकत्र दहन केल्यावर अस्थी वेगवेगळ्या कशा दिसतील ? पण, तसा संशय अयोग्य आहे. कारण अन्वारोहण (अन्वारोहद् यशस्विनी) यात पतीच्या शरीरावर तिने आपले शरीर ठेवले असा अर्थ नसून "त्याच्या शेजारी" हा अर्थ आहे. वैदिक परंपरेतील मिथुन–संकेतात ही स्थिती आढळते; तसेच एकत्र पुरण्याच्या पद्धतीतही या प्रकारची पुष्टता मिळते. असे असल्याने अस्थी वेगवेगळ्या होत्या हे उघड आहे. पुढे त्याच अस्थी दोन 'अस्थि–कुंभ–शरीरात' ठेव-ण्यात आल्या हे उघड आहे. दुसरा महत्त्वाचा उल्लेख शिबिकेचा आहे. ही दोन 'शरीरे' वहन करण्यासाठी शिबिका मात्र एकच होती !– ती सर्व बाजूंनी, वस्त्रांनी आच्छादली होती; आणि तीत पांडू (म्हणजे त्याचे 'शरीर') आणि माद्री (= 'शरीर') असे दोघेही होते– "शिबिकां तामलंकृत्य... ॥

नृसिंहं नरयुक्तेन परमालंकृतेन तम् ।
अवहन् यानमुख्येन सहमाद्र्या सुसंयतम् ॥
(आदि १२६·७–९)[११]

दोन प्रत्यक्षात शरीरे असतील तर हे शक्य नाही. पुढेही शिबिकेचा उल्लेख एकेरीच आहे. गंगातीरी ती शिबिका उतरविली (तेथेच १७, न्यासयामासुरथ तां शिबिकां सत्यवादिनः।). ती शिबिका "नरयुक्त" यानाने नेली, म्हणजे त्या यानाला बैल किंवा घोडे योजलेले नव्हते. ह्यावरूनही ती दोन 'शरीरे' प्रत्यक्ष नसून कुंभ-संकेत होती, व अस्थिरूपातच होती हे स्पष्ट आहे. इतरही काही तपशीलावरून हा सर्व संस्कार अस्थि-पुनर्दहनाचाच होता हे स्पष्ट होते. "घृतावसिक्तं राजानं सहमाद्रया... समदाहयन्।" याचा अर्थ श्री. मेहेंदळेही एकाच "चितेवर दोघांचे मृतदेह ठेवून दोघांना एकदम अग्नी दिला" असा करतात. तो योग्यच आहे! पण, ही आधीच्या प्रत्यक्ष सहगमनाची प्रतिकृती नसती तर, दोन वेगळ्या चिता न करता, दोघांसाठी एकच चिता का?

पुनश्च सतीची चाल बन्द होणे आवश्यक. पण सतीसंबन्धीचे प्राचीन (संदिग्ध वाटणारे) सन्दर्भ त्याच शिस्तीतून, विधिपरंपरेतून, शोधून समजणे हेही आवश्यक. नाही तर, वरवरच्या संदेहाने ऐतिहासिक तथ्यालाच बाधा आणण्याचा प्रकार घडू शकेल.

टीपा

(महाभारतातील संदर्भासंबंधी आवृत्तीचा उल्लेख नसलेले संदर्भ श्री. मेहेंदळे यांच्याच लेखातील-संशोधित प्रतीतील आहेत. ती प्रत भां. प्राच्य सं. मं. ची आहे. इतर उल्लेख गोरखपूर प्रतीतील आहेत; ते तसे नमूद केलेले आहेत. ती प्रत हाताशी असल्यामुळे. पण या संबंधात या दोन प्रतींत भेद नाही).

१) आदि १२५ (= भां. प्रत ११७). २९

पितृलोकं गतः पाण्डुरितः सप्तदशेऽहनि।

आणि, त्या आधी प्रवास लांब असल्याचा उल्लेख, प्रपन्ना दीर्घमध्वानम्।

२) हे संदर्भ भां. प्रा. सं. मं. प्रतीतील आहेत.

३) मेहेंदळे यांनी उद्धृत केलेले सुकठणकर यांचे मत-

"But the manuscripts do not render any help here. The passage is handed down in all manuscripts of both recensions."

४) हा मंत्र व संदर्भ यासाठी बघता येईल, *Śrantakośa* (श्रौतकोश, इंग्रजी अनु.) डॉ. आर. एन. दांडेकर (-चि. ग. काशीकर), पुणे, १९५८, खंड १, भाग २, पृ. १०८९.

५) कात्या. श्रौ. सू. अल्बर्त बेबर संपादित, वाराणसी, १९७२, कर्क आणि याज्ञिकदेव यांच्या टीकांतील भागांसहित.

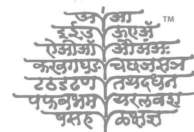
६) तु. महाभा. (गोरखपूर) १·१२५·३३ पितृमेधं लभताम्। कात्या. श्रौ. सू. २१·३·१, पितृमेधः संवत्सरात्स्मृतौ;

महाभा. उक्त प्रत १२६·८, अमात्याज्ञातयश्चैव सुहृदश्च...।

का. श्रौ. सू. ८, अमात्याः। (दोन्ही स्थळी **अमात्य** शब्दाचा अर्थ "मृताचे जवळचे नातेवाईक" (अमा + त्य) असा आहे.

महाभा.- १०, पाण्डुरेणातपत्रेण चामरव्यजनेनच।
सर्ववादित्रनादैश्च- ॥
११, अच्छछत्राणि शुभ्राणि चामराणि बृहन्तिच।
आजह्रुः - ॥
कात्या. श्रौ. सू. ६, छत्राणि चापरिमितानि—।
७, आयसेषु वाद्यमाने वीणायां चोद्धतायाम्-

अनुक्रमणिका





महाभा.– १९, पर्यविञ्चञ्जलेनाशु शातकुम्भमयैर्घटैः ।

कात्या. श्रौ. सू. ६, यावन्ती धुविष्यन्तः स्युस्तावतः कुम्भानादाय– । इ.

यावरून पांडूच्या 'शरीरा'ची यात्रा राजाची होती म्हणूनच छत्रकुंभादी, व्यजन (पंखे), वादित्र इ. होते असे नव्हे; तो विधिचाच भाग होता. श्रौत सूत्रात हा असा यात्राविधी अस्थि-कुंभासंबन्धे होता हे नमूद करावेसे वाटते.

७) आश्वलायन गृह्यसूत्र ४.५.२ अलक्षणे कुम्भे पुमांसम्–अलक्षणायां स्त्रियम् । – 'अलक्षणायाम्' वरून स्त्रीच्या अस्थींसाठी कुंभी असे; कुंभ सपाट बाजूंचा, पण कुंभीला एका बाजूला स्तनासारखा, मध्ये, फुगवटा असे. 'अलक्षण' म्हणजे 'अमंगळ', शुभचिन्हे नसलेला कुंभ.

८) मेहेंदळे यांच्या लेखाच्या ५ व्या पानावरील, सुकठणकर यांचा इंग्रजी उतारा, ज्यात सुकठणकर हॉप्किन्स्चे हे मत उद्धृत करून मान्य करतात; आणि आधीचे (सहगमन–सतीत्वाने) दहन झाले नसणार असा तर्क काढतात.

९) यात 'शरीरे' झोपलेल्या स्थितीत असण्यापेक्षा उभट किंवा बसलेल्या स्थितीत संभवतात; ही स्थिती कुंभाला अनुरूप आहे. माद्रीचे 'शरीर' पूर्ण झाकलेले, (१२६.३, गोरखपूर) होते.

१०) उदा., 'हिरण्यगर्भ' दानात वापरायच्या कुंभात दानी पुरुष बसलेला असे; व परत बाहेर येई; पहा माझा ग्रंथ– *Encyclopadia of Puranic Beliefs and Practices* (Vol. S. I–V), New Delhi, Vol. III, 1987, "Jar" खाली, पृ. ९३३ पुढे; सीतेची अग्निशुद्धी अशीच असेल काय ? अग्निशुद्धीत असा, कुंभाचा वापर काही जमातीत आढळतो. दुसरा पर्याय, पण पळसाच्या काटक्याऐवजी कुश–गवताने 'शरीर' करण्याचा, नंतरही आढळतो; माझा उ. ग्रं. Vol. II, पृ. ५६२.

११) येथेच आणखी एका तपशीलाचा उल्लेख करावासा वाटतो. छत्रवादीत्रदिच्या उल्लेखातील– श्रौतसूत्र व महाभारत यांतील साम्य वर पाहिले. विरोधातूनही असे दिसते की, दशरथाच्या अन्त्ययात्रेच्या वेळी (रामायण, अयोध्या, ७६–१३ व पुढे) इतर तपशील असूनही छत्र, शातकुम्भ–घट (सोन्याचे घट) पटह आणि इतर वादित्र यांचा उल्लेख नाही; पहा 'श्रीमद्वाल्मीकिरामायणम् (संपादक चिन्नस्वामीशास्त्री आणि वा. ह. सुब्रह्मण्यशास्त्री) मद्रास, १९५८; तसेच 'हर्षचरितम्' यात बाणभट्ट, प्रभाकरवर्धन (हर्षाचा पिता) राजाच्या अन्त्ययात्रेचे वर्णन करतानाही, वरील तपशील देत नाही (उच्छवास ५ वा). तपशील-वर्णनाची हातोटी असलेल्या बाणाच्या लेखणीतून हेच तपशील सुटले! याचे कारण या दोन्ही अन्त्ययात्रा, अस्थिकुम्भयात्रा नसून प्रत्यक्ष मृत शरीर-यात्रा होत्या हे असावे काय, याचाही विचार करणे अशा चर्चेत आणखी औचित्यास धरून ठरावे. अर्थात, हा तपशील मुख्य नसला तरी उद्बोधक ठरावा.

* *

वाद–संवाद

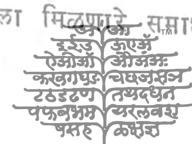
पानकरस, रसास्वाद व ब्रह्मास्वाद

'नवभारत'च्या दिवाळी १९९२ या अंकातील श्री. रा. भा. पाटणकरांचा 'रसानुभव आणि ब्रह्मानुभव' हा लेख रसास्वादाची ब्रह्मास्वादाशी केली गेलेली तुलना स्वीकारण्याने निर्माण होणाऱ्या अनेक प्रश्नांचा विस्तृत ऊहापोह करणारा आहे. त्याचा प्रतिवाद करावा असा येथे हेतू नाही. परंतु त्यातील एक-दोन मुद्द्यांबाबत वेगळा विचार करणे शक्य व आवश्यकही वाटल्याने तेवढ्यापुरती ही टिप्पणी आहे. रसास्वाद व ब्रह्मास्वाद यांमधील तुलना तिच्या तात्त्विक, तार्किक सीमेपर्यंत नेण्यात अडचणी आहेत व त्या रास्त आहेत हा एक मुद्दा. ही तुलना स्वीकारल्यास महाभारतासारख्या शांतरसप्रधान काव्याखेरीज इतर श्रेष्ठ वाङ्मयकृतींना ते मूल्य व स्थान राहणार नाही ही आपत्ती हा दुसरा मुद्दा.

ब्रह्मास्वादाची व रसास्वादाची तुलना तार्किक पद्धतीने तिच्या तात्त्विक सीमेपर्यंत नेता येत नाही हे खरे. परंतु ती तशी ताणण्याची आवश्यकता खरोखर आहे का ? त्याच न्यायाने मग रसास्वाद व पानकरस (खाण्याचा आनंद) ही तुलनाही पडताळावी लागेल. भरताने नाट्यशास्त्रामध्ये रसास्वादासाठी पानकरसाचा दृष्टान्त योजला आहे. परिचयाच्या वस्तूच्या उदाहरणाने अपरिचित किंवा कठीण गोष्ट समजावून सांगण्याच्या परिपाठीला अनुसरून त्याने रसास्वादाच्या अतींद्रिय अनुभूतीसाठी पानकरसाचा ऐंद्रिय पातळीवरचा दाखला दिला आहे; तर त्याच्या भट्टनायक या भाष्यकाराने जरा चढा वेदान्ती सूर लावून त्याला ब्रह्मास्वादाच्या पंक्तीला नेऊन बसवले. आफतत: अगदी वेगळ्या क्षेत्रातील व वेगळ्या पातळ्यांवरील या तीन आस्वादांची तुलना काही मर्यादांमध्येच स्वीकारावी लागेल हे उघड आहे. परंतु कोणतीही तुलना याच पद्धतीने स्वीकारता येते. कारण ज्या दोन वस्तूंमध्ये फरक असूनही प्रबळ साम्य असते त्यांच्यासाठी उपमा योजिली जाते (साधर्म्यम् उपमा भेदे– काव्यप्रकाश १०). फरकामुळे औपम्याला बाधा येत नाही. किंबहुना उपमा व दृष्टान्त या दोहोंसाठी फरक आवश्यक आहे. फरक नसेल तर त्या ठिकाणी रूपक, अतिशयोक्ती किंवा अनन्वय संभवतील; उपमा किंवा दृष्टान्त नव्हे. उपमेचा उद्देश फरक गौण लेखून साधर्म्यावर लक्ष केंद्रित करण्याचा असतो. त्यामुळे उपमेत साधारणधर्म महत्त्वाचा ठरतो. अन्यथा मुखाला कमल किंवा चंद्र यांची उपमा देणे कसे शक्य आहे ? सारांश, या तीन आस्वादांच्या तुलनेमागे काही मूलगामी सूत्र सापडते का ते पाहिले पाहिजे. व तसे आढळल्यास, तुलनेच्या अंगभूत मर्यादांची जाणीव नोंदून ठेवून, त्या स्वीकारल्या पाहिजेत.

उपरोक्त तीन अनुभूतींची जातकुळी 'आस्वाद' या दृष्टीने एक आहे. आस्वाद म्हणजे सुखद अनुभूती. हे तिन्ही आस्वाद भिन्नभिन्न विषयांचे असले तरी आपापल्या क्षेत्रातील सर्वोच्च आस्वाद असतात. आस्वाद ही अनुभूती असल्याने, इतर कोणत्याही अनुभूतीप्रमाणे सर्वस्वी व्यक्तिगत असते. ती फक्त अनुभवता येते. तिचा भाविक आविष्कार दुय्यम स्तरावरचा असतो. परंतु तो प्रामाणिक व मुळाशी इमान राखणारा असू शकतो. त्यामुळे आस्वादासंबंधीच्या विधानांना भाषिक व्यवहाराच्या तेवढ्याच मर्यादा पडल्या आहेत असे गृहीत स्वीकारूनच ही चर्चा पुढे नेता येईल. या तीनही अनुभूतींच्या वेळी आस्वादकाची आस्वाद्यविषयाबद्दल तटस्थ, नि:संग अशी वृत्ती असते. वस्तुत: आस्वाद्यविषयाबद्दल आस्था असूनही नि:संगपणे, वस्तुनिष्ठपणे त्याकडे पाहण्याची त्याची वृत्ती असते. तीमुळे आस्वाद्य विषयाचे नि:संदर्भीकरण (decontextualisation) घडून येते. प्रारंभिक प्रामाणिक आस्था व नि:संगपणा व त्यामुळे घडून येणारे नि:संदर्भीकरण ही गोष्ट या तिन्ही आस्वादांना पायाभूत आहे. हाच त्यांमधील साधारणधर्म मानण्याला हरकत नाही. प्रत्येक आस्वादाच्या बाबतीत हे कसे घडते ते थोडे सविस्तर पाहता येईल.

पानकरस म्हणजे खाण्याचा आनंद. उत्कृष्ट चवीच्या पदार्थापासून तो खाणाराला मिळणारे समाधान. हे





अनुक्रमणिका

समाधान भूक भागण्याच्या समाधानापेक्षा निराळे असते. हे चवीच्या परिपूर्णतेचे असते. तिखट, आंबट, कडू, गोड, कुठल्याही परिपूर्ण चवीपासून हा आनंद मिळू शकतो. गुलाबजाम, पाणीपुरी, कारल्याची भाजी अशा कोणत्याही पदार्थांपासून रसनेचे समाधान लाभू शकते. गोडाचा आनंद, तिखटाचा आनंद असे वेगवेगळे आनंद नसतात. तर गोड चवीद्वारा, तिखट चवीद्वारा रसनेचा आनंद मिळतो. रसनेचा आनंद अंतिम. त्याचा विषय इन्द्रियग्राह्य असल्यामुळे जरी तो ऐन्द्रिय पातळीवरचा असला तरी या मर्यादेत तो सर्वोच्च, अंतिम असतो. म्हणूनच या लौकिक पातळीवरही खवैय्याची, चोखंदळ वृत्तीची, बूज ठेवली जाते. चोखंदळ वृत्ती हे आस्था व निःसंगपणा यांच्या संतुलनाचे गमक असते.

रसास्वादाची अनुभूती इंद्रियातीत असते (रसास्वाद जरी नाट्यरसासंबंधी सांगतात, तरी सर्वच कलानंदमीमांसेला ते लागू पडते). पानकरसाने जिव्हा या इंद्रियाद्वारा सुखाची अनुभूती घडते त्याप्रमाणे रसास्वादामध्ये कोणत्याही पार्थिव सुखाचा अनुभव नसतो. रसास्वाद म्हणजे काय ? कलात्मक, सौंदर्यपूर्ण रीतीने व्यक्त झालेल्या स्थायीभावाची निखळ, अमूर्त, भावमात्र अशी प्रतीती. स्थायीभाव वस्तुतः आपल्या प्रकृतिधर्मानुरूप परिणाम करतात. शोक दुखवतो, भय भिववते, जुगुप्सा शिसारी आणते. रस मात्र स्वभावतःच आस्वाद्य असतो, सुखद असतो. स्थायी आणि रस या एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत. स्थायीभावांचेच रसांमध्ये रूपांतर घडते. (ते च स्थायिनो रससंज्ञकाः । नाट्यशास्त्र, अध्याय ६) हे रूपांतर गुणात्मक असते. भरताने सांगितलेल्या आठ स्थायीभावांपैकी रति, हास, उत्साह व विस्मय हे चार आनंददायी असले तरी शोक, क्रोध, भय व जुगुप्सा हे चार स्वभावतः सुखद नसतात. तरीही शोकनाट्य, चित्तथरारक भयकथा बघण्यासाठी गर्दी लोटते. असे का घडावे ? सामान्यतः प्रेक्षक दुःखजीवी (sadist) नसतो. या गर्दीचे कारण असे की शोक किंवा भय करुणरस किंवा भयानक रसात रूपांतरित झाल्याने त्यांच्यात होणारा गुणात्मक बदल. शोकात्मिकेपासून आनंद मिळतो तो करुणरसाचा, शोकाचा नव्हे. शोक हा केवळ करुणरसाच्या रूपातच आस्वाद्य असतो. भय हे केवळ भयानक रसाच्या रूपात आस्वाद्य असते. वस्तुतः आस्वाद्य नसलेल्या शोकभयादी भावना कलेच्या चिह्नव्यापारामुळे निःसंदर्भ, साधारण होतात व आस्वाद्य बनतात. शोक असतो, कळतो, जाणवतो परंतु कोणाचाही नसतो. म्हणून त्याचा आस्वाद घेता येतो. त्याचा करुणरस बनतो. शोक शोकस्वरूपात कळावा तर लागतो परंतु त्याची दुःख देण्याची क्षमता कलेचा चिह्नव्यापार नष्ट करून टाकतो. त्यामुळे एक हळवा, हळुवार, सुखददुःखद असा शोक म्हणून तो जाणवतो. स्थायीभावाची प्रारंभिक अनुभूती सहानुभावाची असते. असावी लागते. अन्यथा तो भाव अपारदर्शक राहतो (यस्तुष्टे तुष्टिमायाति । शोके शोकमुपैति च । क्रोधे क्रुद्धः भये भीतः स नाट्ये प्रेक्षकः स्मृतः । नाट्यशास्त्र). स्थायीभावाच्या या दुपदरी, दुःखसुखात्मक अनुभूतीला उद्देशूनच रामचंद्र गुणचंद्रांनी रसाला सुखदुःखात्मक म्हटले असावे. मूर्त खुणांच्या, कलेच्या चिह्नव्यापाराच्या सुखदुःखात्मक वाटेने जाऊन निःसंदर्भ साधारणीभूत झालेला स्थायीभाव सुखद म्हणून अनुभवणे म्हणजे रस; आस्वाद्य स्थायीभाव. याच अर्थाने भरताने " रस इति कःपदार्थः । उच्यते, आस्वाद्यत्वात् । " (नाट्यशास्त्र, अध्याय ६) असे म्हटले. भरताने या गुणात्मक बदलाची प्रक्रिया विशद केली नसली तरी गृहीत धरली आहे (स्थायिभावांश्च रसत्वमुपनेष्यामः । ना. शा., अध्याय ६). यास नाट्यकलेचा चिह्नव्यापार गृहीत आहे. याचसाठी प्रेक्षकही काही किमान गुणवत्ता असलेला असावा लागतो. ' सुमनस् ' असावा लागतो. सर्वच प्रेक्षकांमध्ये ही क्षमता नसते (न चैवेते गुणाः सम्यक् सर्वस्मिन् प्रेक्षके स्मृताः । विज्ञेयस्याप्रमेयत्वात् संकीर्णानां च पर्षदि ॥ नाट्यशास्त्र). सुमनसामध्ये प्रारंभिक तादात्म्य व तदनुगामी ताटस्थ्य यांचे योग्य संतुलन असते. स्वतःच्या खासगी भावविश्वाची मदत त्याला नाटकीय भावविश्व समजण्यासाठी होत असली तरी त्यात गुंतून न पडता थोड्या वेळेपुरते त्यातून उठून बाहेर जाण्याची (stepping out of one's personality) त्याच्यामध्ये क्षमता असते. हे थोड्या वेळेपुरते स्वतःमधून उठून बाहेर जाणे म्हणजे कलेच्या क्षेत्रातील मोक्ष किंवा मुक्ती. ही क्षमता असणाऱ्या सुमनसाला, म्हणजेच रसिकाला, स्थायीभावांचा रसरूपाने आस्वाद मिळतो. स्थायीभाव त्यांच्या त्यांच्या प्रकृतिधर्माप्रमाणे समजून, जाणवूनही निःसंदर्भीकरणामुळे त्यांचा स्वाभाविक समाघात करीत नाहीत. व केवळ भावमात्र, अमूर्त

अशा स्वरूपात रसिकापर्यंत पोहोचतात. 'एलिस इन वंडरलँड 'मधील मांजराच्या झाडावर लटकणाऱ्या शरीरविहीन हास्याप्रमाणे. असा भाव आस्वाद्य, 'रस' बनतो. ज्याप्रमाणे कोणत्याही चवीपासून पानकरसाचा आस्वाद मिळू शकतो त्याचप्रमाणे कोणत्याही स्थायी-भावापासून रसास्वाद घडतो. कारल्याच्या कडू भाजीने 'कटू' रसाचा तर गुलाबजामने 'मधुर' रसाचा अनुभव खवैयाला येतो व दोन्हीही अनुभव त्याला तितकेच आनंददायक वाटतात. तसेच 'रति' या स्थायीभावापासून रसिकाला शृंगाररसाचा अनुभव येतो तर जुगुप्सेपासून बीभत्सरसाचा येतो. बीभत्सरसा-तील जुगुप्सा, किळस, शिसारी आणूनही आणीत नाही. कारण ती किळस जशी मांडली आहे त्यात तिचे सौंदर्य असते. म्हणून 'पिपात मेले ओल्या उंदिर' ही कविता सुंदर वाटते. तिचे सौंदर्य किळस या भावात अर्थातच नसते. तर एका अपरिहार्य उद्वेजक वास्तवाची विदारक जाणीव करून देणाऱ्या परिपूर्ण चिह्नव्यापारात असते. म्हणून तिची परिणती 'बीभत्स' अशा रसात घडू शकते.

अशा प्रकारचे निःसंदर्भीकरण व तदनुगामी साधारणीभावना ही रसास्वादाप्रमाणेच ब्रह्मास्वादा-चीही आवश्यक पूर्वावस्था आहे. ज्याप्रमाणे आपल्या ठायी वसणाऱ्या स्थायीभावाची निःसंदर्भ, अमूर्त प्रतीती घडण्याने रसास्वाद मिळतो त्याप्रमाणे आपल्या ठायी वसणाऱ्या ब्रह्माची निखळ प्रतीती घडली की ब्रह्मास्वाद घडतो. त्यासाठी स्वतःपलीकडे जाण्याची आवश्यकता असते. केवलाद्वैतवेदान्ती गृहीता-नुसार ब्रह्म हे एकच तत्त्व प्रत्येक व्यक्तीच्या अंतर्यामी असते. परंतु प्रत्येकीला आपला विशिष्ट देह, विशिष्ट संदर्भ यांमुळे एक स्वतंत्र 'मी'पणा प्राप्त होतो. त्यामुळे दैनंदिन जीवनात, व्यावहारिक पातळीवर आपल्यामधील ब्रह्माची, त्याच्या शुद्ध स्वरूपाची जाणीव तिला होत नाही. प्रत्येक व्यक्ती स्वतःच्या अस्तित्वाला कुंपणे घालीत असते; विशिष्टत्व प्राप्त करून देत असते. त्या विशिष्टत्वाच्या संदर्भशृंखलांनी जखडली जाते. त्या सर्व संदर्भांच्या ठिकाणी तिचा 'मी'पणा गुंतलेला असतो. जोवर हा मीपणा तिच्या जीवनाचा केंद्रबिंदू असतो तोवर त्या 'मी'शी जे जे संवादी ते ते सुखमय व जे विसंवादी ते दुःखमय व कुरूप असते. आपले ससंदर्भ विशिष्ट अस्तित्व हेच तिला एक संपूर्ण सत्य वाटत असते. ज्या अस्तित्वावर इतर तात्कालिक संदर्भ अवलंबून असतात ते अस्तित्व हे एक मर्यादित सत्य आहे ही गोष्ट जाणवणे दुरापास्त आहे. जीवनाच्या सातत्याच्या पार्श्वभूमीवर नाटक हा एक तात्पुरता संदर्भ आहे ही गोष्ट सहज समजू शकते. परंतु ब्रह्म या एकमेव अंतिम अस्तित्वाच्या संदर्भात जीवन हा एक तात्पुरता रंगमंच आहे ही कल्पना भव्य असली तरी शाब्दिक ठरते. नाटकीय पात्राच्या चिह्नव्यापारांकित काल्पनिक भयशोकाकडे पाहणे निराळे आणि आपल्या भोवतालच्या किंवा स्वतःच्या वास्तविक भयशोकाकडे तटस्थपणे पाहणे निराळे. निःसंदर्भ शोक खरोखरचे दुःख देऊ शकत नसल्याने ज्याप्रमाणे त्याचा करूणरस म्हणून आस्वाद घेता येतो (आणि याच प्रक्रियेने कुठल्याही स्थायीभावाचा रसास्वाद घेता येतो) त्याचप्रमाणे स्वतःचा खरा भाव, खरी भावना तिच्या वास्तविक संदर्भातून बाहेर काढून तटस्थपणे पाहता आली की ब्रह्मास्वाद घडतो. कलाकृतीतील भावाला वास्तविक संदर्भच नसल्याने तो निःसंदर्भ करणे सोपे आहे. परंतु खरोखरीचा भाव तसा करणे फार अवघड काम आहे. आपल्या लौकिक जीवनातील वैयक्तिक संदर्भांशी स्वतःचे नाते मानणे हा ब्रह्मास्वादा-तील अडथळा. ते संदर्भ गळून पडले की 'मी अमुक' ही जाणीव हरपते. सत्वोद्रेक होतो. सत् म्हणजे अस्तित्व. केवळ अस्तित्वाची जाणीव. निःसंदर्भ म्हणजेच ब्रह्मा-स्वाद. त्या जाणिवेपोटी सर्व विशिष्ट जाणिवा लोपतात. रसाच्या संदर्भात याच गोष्टीला उद्देशून भट्ट नायकाने "संविद्विश्रांति" हा शब्द योजला आहे. संविद् म्हणजे जाणीव. भावाची, स्थायीभावाची अनुभूती. तिची विश्रांती म्हणजे शांतवन. याचाच अर्थ ती भावना समजून, अनुभवून तिचे आपोआप, कुठल्याही प्रकारची वास्तविक प्रतिक्रिया किंवा प्रतिसाद न घडता, शमन होणे. म्हणजेच कलेच्या क्षेत्रात कथार्सिस ("pity and fear, artificially stirred, exple the latent pity and fear which we bring along with us from real life, or at least such elements in them as are disquieting. In the pleasurable calm which follows when the passion is spent, an emotional care has been wrought." S. H. Butcher– "Aristotle's theory of poetry and fine arts"– Kalyani publi-



shers, 1978, P. 246) व प्रत्यक्ष जीवनात ब्रह्मानुभव. कथार्सिस ही संज्ञा फक्त करुणा व भय यांहून अधिक व्यापक करून सर्व स्थायीभावांना लावता येते. कलेच्या विश्वातील संविद्विश्रांती अल्पकालिक असते. 'विभावादिजीवितावधि' असते. थोडा काळ स्वतःतून उठून बाहेर गेलेली व्यक्ती पुन्हा आपल्या लहानशा जीवनात परत येते. याउलट, स्थितप्रज्ञाची संविद्-विश्रांती चिरकालिक असते. रसास्वादाने तटस्थ, निःसंग वृत्तीची मानसिक घडण तयार होते. परंतु ब्रह्मास्वादाने स्वनिरपेक्ष अशी जीवितसरणी घडविली जाते. याचे कारण असे असावे की कला ही माध्यमाद्वारा व्यक्त होणारी गोष्ट आहे. आपापल्या चिह्नव्यापाराद्वारा प्रत्येक कलाकृती एक काल्पनिक, भ्रामक ('virtual'; illusory नव्हे) मांडणी करीत असते. या चिह्न-व्यापाराचे सत्ताशास्त्रीय स्वरूप भ्रामकच असते. परिणामी रसास्वादाचा कालावधी सत्ताशास्त्रीय दृष्टया अल्पकाल असतो. याउलट, ब्रह्मास्वाद हा साक्षात अनुभव असतो. त्याला माध्यम नसते. त्याचे सत्ता शास्त्रीय स्वरूप भ्रामक नसते. व म्हणून तो चिरकालिक असतो. हा मूलभूत भेद या दोन आस्वादांमध्ये असला तरी त्यांच्या प्रक्रिया समांतर आहेत. निःसंदर्भी-करण, साधारणीकरण व संविद्विश्रांती या गोष्टी या दोन्ही आस्वादांना पायाभूत व साधारण आहेत. व याच साधारण धर्मावर ही उपमा आधारलेली दिसते. या ठिकाणी एक गोष्ट नमूद केली पाहिजे की निःसंदर्भीकरण म्हणजे निर्व्यक्तीकरण नव्हे. किंबहुना दोन्ही बाबतीत निर्व्यक्तीकरणाची अपेक्षा नसते. आस्था जागृत ठेवूनही तिचा अडसर होऊन देण्यातील निःसंग-पणा दोन्ही ठिकाणी अभिप्रेत आहे. त्यामुळे दोन्ही बाबतीत निर्व्यक्तीकरण पूर्णतः अपेक्षित नाही.

दुसरा मुद्दा शांताखेरीज इतर रसांच्या श्रेष्ठ साहित्यकृतींचा. एक गोष्ट प्रथमच स्पष्टपणे समजून घेतली पाहिजे. स्थायीभाव व रस ह्या दोन गोष्टी सारतः एक असल्या तरी त्यांच्यात गुणात्मक फरक असतो. त्यामुळे त्यांचा पर्यायवाचक म्हणून वापर करणे इष्ट नाही. तसेच रसास्वाद आणि ब्रह्मास्वाद व रसिक आणि स्थितप्रज्ञ हेही पर्यायी नव्हते. औपम्याने संबद्ध असलेल्या वस्तूंना परस्परपर्यायी मानणे हा हेत्वाभास होईल. स्थितप्रज्ञ हा केवळ 'उपकारापुरता' उरलेला स्वनिरपेक्ष माणूस असतो. त्यामुळे सामाजिक दृष्टया उच्च पातळीवरचे मूल्ययुक्त अनुभव त्याला येणे स्वाभाविक आहे. परंतु अशा मूल्ययुक्त वास्तवा-साठी कोणी नाटघरसाकडे जात नाही. स्थितप्रज्ञाकडून असणाऱ्या अपेक्षा व्यावहारिक व वास्तविक असतात. रसिकाकडून तशाच अपेक्षा करणे गैर आहे. रसिकाचे विश्वच स्थितप्रज्ञाच्या विश्वापेक्षा वेगळे असते. रसिक सर्व स्थायीभावांचा रसरूपाने आस्वाद घेतो. स्थिप्रज्ञ सर्व भावभावनांना तटस्थ असतो. त्यांच्या पलीकडे पोहोचलेला असतो. त्याला समावस्था असावी लागते; शमाची स्थिर बैठक असावी लागते. हा शम म्हणजे स्थायिभावाचे शमन किंवा शांतवन नसून शम नावाचा स्थायीभावच होय. सत्ताशास्त्रीय दृष्टया एका वास्तविक वस्तूची, शम या स्थायीभावाची स्थितप्रज्ञाला गरज असते. तर रसिकाला एका भ्रामक विश्वाची अपेक्षा असते. स्थायीभावाला रसपदवीला पोहोचवणाऱ्या चिह्नसामग्रीला 'विभावा'दी नावे आहेत. 'कारण' इत्यादी नव्हेत. याचे कारण, 'कारण' व 'कार्य' हे सत्ताशास्त्रीय वास्तवव्यापार रसास्वादामध्ये संभवत नाहीत. याचाच अर्थ ब्रह्मास्वाद व रसास्वादाच्या क्षेत्रांची गल्लत करता कामा नये. ब्रह्मास्वादाची पूर्व अट शम हा स्थायीभाव असतो; शांतरस अशी सत्ताशास्त्रीय दृष्टया भ्रामक असलेली वस्तू नव्हे.

शांतरसाला असे आधिपत्यश्रेणीतील उच्च स्थान देण्याची रसास्वादाच्या दृष्टीने कोणतीच आवश्यकता नाही. ब्रह्मास्वादाच्या दृष्टीने तर शांतरसापेक्षा शमाचे स्थान महत्त्वाचे आहे. व रसास्वादाच्या दृष्टीने शांत-रस इतर आठ रसांच्याच पातळीवर असतो व असणे इष्ट आहे. भरताने रस हा शब्द एकवचनी व बहुवचनी वापरला आहे (तत्र रसानेव तावदादावभिव्याख्या-स्यामः। न हि रसादृते कश्चिदर्थः प्रवर्तते।– ना.शा.६). एकवचनी रस म्हणजे aesthetic delight, कलानंद. बहुवचनी रसशब्द, भरताच्या व्यवस्थेत. आठ रसांचा निर्देश करतो. या शृंगारवीरकरुणादी आठ रसांना समांतर कटु, तिक्त, कषायादि षाडवरस पानकरसाच्या दृष्टान्तात आढळतात. नाट्यात व कोणत्याही कला-कृतीत रस अंगांगीभावाने आढळतात. ती एकरंगी, एकपदरी नसते. परंतु संपूर्ण साहित्यकृतीला जीवात्म-भावाने एकजिनसीपणा देणारा प्रधान (अंगी) रस त्या त्या कृतीचा मुख्य रस असतो. हा आठापैकी, किंवा शांतरसाला भरताच्या रसांच्या यादीत अंतर्भूत केल्यास

अनुक्रमणिका

नवापैकी एक रस असतो. त्यामुळेच साहित्यकृतींना करुणरसप्रधान, शृंगाररसप्रधान, वीररसप्रधान अशी विशेषणे लावली जातात. अशा कोणत्याही रसाच्या साहित्यकृतीच्या वाचनाने त्या रसाचा आस्वाद तर मिळतोच. खेरीज त्या समग्र कृतीच्या परिपूर्णतेचा, कलात्मकतेचा असा एक आनंद मिळतो. हा एकवचनी रस; aesthetic delight. हा या आठ/नऊ रसांच्या पलीकडचा. परंतु शांताचे स्थान आठांच्या पंक्तीलाच असते. ज्याप्रमाणे गोडामुळे, तिखटामुळे रसनानंद मिळतो, त्याचप्रमाणे शोकामुळे, भयामुळे, शमामुळे करुणभयानकशांतादी रसांचा आस्वाद घडतो. याचाच अर्थ असा की नावानिशी ओळखल्या जाणाऱ्या आठ, किंवा (शांताला भरताच्या रसांच्या यादीत प्रवेश दिल्यास, त्याच न्यायाने) नऊ रसांच्या पलीकडचा असतो. ज्याप्रमाणे गोडामुळे, तिखटामुळे, रसनेचा आनंद मिळतो, त्याचप्रमाणे करुणशृंगारहास्यादी रसांमुळे रसास्वाद घडतो. याचाच अर्थ असा की, महाभारतासारख्या शांतरसप्रधान काव्याइतकेच श्रेष्ठ स्थान साहित्यकृती म्हणून शृंगारसप्रधान शाकुंतल किंवा करुणरसप्रधान उत्तररामचरित यांना देण्याला प्रत्यवाय नाही. हॅम्लेटची शोकात्मिका किंवा प्रहसनादी विडंबन-उपरोधात्मक वाङ्मय यांनाही कलादृष्टया श्रेष्ठ मानण्यात अडचण नाही.

महाभारताइतकेच श्रेष्ठ स्थान करुणरसप्रधान उत्तररामचरिताला, शृंगाररसप्रधान शाकुंतलाला, शोकात्मिका म्हणून हॅम्लेटला किंवा विडबनात्मक प्रहसनांना असू शकते. कोणत्याही रसाच्या द्वारा कलानंद लाभणार आहे. व तो तितकाच उच्च असू शकतो. या आनंदाची, म्हणजेच रसास्वादाची जातकुळी वर निदर्शनास आणलेल्या निःसंगपणा, निःसंदर्भीकरण व संविद्विश्रांती वा साधारणधर्माच्या आधारावर एकीकडे पानकरसाशी तर दुसरीकडे ब्रह्मास्वादाशी तुलनीय ठरते. एरवी हे तिन्ही आस्वाद पूर्णपणे भिन्न क्षेत्रांतील व पातळ्यांवरील असल्याने त्यांना आपापल्या क्षेत्रातच ठेवणे इष्ट आहे. ऐंद्रिय, अतींद्रिय, निरिंद्रिय पातळ्यांची गल्लत करणे योग्य नव्हे. त्यांच्यातील औपम्य केवळ प्रक्रियेपुरते व त्यामुळे त्यांच्या अधिकारी व्यक्तीच्या गुणवत्तेपुरते सीमित परंतु मूलगामी मानले पाहिजे.

– सरोज देशपांडे

संपादक, 'नवभारत' यांस,

आपल्या जाने.-मार्च ९३ अंकातील श्री. प्रमोद बियाणी यांचा 'भारतातील निधर्मीवादाचे भवितव्य' हा लेख वाचला. लेखातील सर्वच मुद्दे योग्य रीत्या मांडले आहेत व पटण्यासारखे आहेत. मला आणखी एक मुद्दा सुचवावासा वाटतो. धार्मिक विभक्तपणाची भावना जोपासण्याचे एक महत्त्वाचे कारण म्हणजे अल्पसंख्य धर्मियांच्या स्वतंत्र शिक्षणसंस्था. त्यांना घटनेने स्वातंत्र्यच नव्हे तर संरक्षण दिले आहे. त्यांना अनेक सवलती आहेत. इतक्या की या सवलती मिळाव्या म्हणून कलकत्त्याच्या रामकृष्ण मिशनच्या अनुयायांनी आम्ही हिंदू नाही, रामकृष्णपंथीय अल्पसंख्य आहो असे उच्च न्यायालयात प्रतिज्ञापत्र दिले होते.

या शिक्षणसंस्थांतून धर्मचिकित्सा कधीही होऊ दिली जात नाही. आपलाच धर्म सर्वश्रेष्ठ आहे असे शिकवले जाते. धर्मग्रंथातील सर्व गोष्टी अक्षरशः खऱ्या मानाव्या असे सांगितले जाते. आर. एस. एस. मंडळी एकाच छापाचे गणपती तयार करतात; तसेच एकछाप विचार करणारे या शिक्षणसंस्थांतून बाहेर पडतात.

त्याकरता सर्व शिक्षणाचेच निधर्मीकरण होणे अत्यंत आवश्यक आहे. शिक्षण क्षेत्रातील जाणकारांनी आणि समाजधुरिणांनी याकरता प्रयत्न करणे आवश्यक आहे. राजकारणी मंडळींकडून हे घडेल असे वाटत नाही.

– शरद अभ्यंकर

* *

सार-संकलन

चिनी कम्युनिस्ट पक्ष

आपण चीनच्या बहुजनसमाजाचे खरे प्रतिनिधित्व करतो असा चिनी पक्षाचा दावा आहे. अर्थात सर्वच कम्युनिस्ट पक्ष ह्या स्वरूपाचा दावा करतात. पण १९४९ मध्ये जेंव्हा लाल सैन्याने चीन 'मुक्त' केला तेव्हा दर एक हजार चिनी नागरिकांपाठी कम्युनिस्ट पक्षाचा एक सदस्य होता, असे चिनी जनता आणि कम्युनिस्ट पक्ष ह्यांच्यामधील प्रमाण होते. चिनी सैन्य जेव्हा बीजिंगमध्ये घुसले तेव्हा त्या शहरात कम्युनिस्ट पक्षाचे फक्त ३००० सदस्य आणि त्यांचे ५००० साथीदार (कोलॅबोरेटर) होते. ९० लक्ष लोकसंख्येच्या शांघाय शहरात जनतेच्या 'इच्छेचा आविष्कार करणारे' कम्युनिस्ट पक्षाचे ८००० सदस्य होते. पक्षाने सत्ता हाती घेतली, त्यानंतर सदस्यांची संख्या जनतेच्या ५ टक्क्यांहून कधीही अधिक नव्हती. आज ती ४·३% एवढी आहे. म्हणजे ५ कोटी २० लक्ष एवढी आहे. ह्यातील ३ कोटी लोक 'काडर' (पक्षाचे पूर्ण वेळ कार्यकर्ते, शासकीय उद्योगधंद्यांचे व्यवस्थापक) आहेत. ह्या तुलनेने मूठभर असणाऱ्या लोकांत सर्व सत्ता एकवटली आहे.

क्रांतीपूर्वी कम्युनिस्ट पक्ष बेकायदेशीर होता. पक्षाची भूमिगत केंद्रे चालवावी लागत. गनीमी सैन्याची पथकेही अशीच गुप्तपणे संघटित करण्यात येत असत. शिस्त, निष्ठा, गुप्तता, पक्षकार्याला पूर्णपणे वाहून घेण्याची वृत्ती ह्या गुणांवर भर देण्यात येत असे. समाजवादी अर्थव्यवस्था स्थापन करण्याची आवश्यकता पक्षाला पूर्णपणे पटलेली होती. ह्या कार्यक्रमाला विरोध करणारे जे 'शत्रू' होते त्यांचा निःपात करण्याची तर पक्षाची तयारी होतीच पण ज्यांच्याकडून विरोध होणे शक्य आहे असा पक्षाचा अंदाज असेल त्यांचेही निर्मूलन करण्याचे धोरण त्याने स्वीकारले होते. पक्षाच्या ह्या निरंकुश सत्तेला मर्यादा घालू शकतील अशा ज्या संस्था होत्या– उदा., न्यायालये– त्यांचे अवमूल्यन करण्यात आले किंवा त्या नष्ट करण्यात आल्या. चिनी शासन (स्टेट) हे नावापुरते अस्तित्वात राहिले. सर्व सत्ता कम्युनिस्ट पक्षाची होती. सर्व शासकीय मंत्रालये, सर्व निगम (कॉर्पोरेशन्स) ह्यांच्यात पक्षाच्या समिती असत आणि सर्व कारभार त्या हाकीत असत.

खाजगी जीवन असे कुणाही व्यक्तीला राहिले नव्हते. पक्षाच्या अधिकाऱ्यांची नजर सर्वत्र फिरत असे. आपण कुठे राहावे, काय काम करावे हे ठरविण्याचे स्वातंत्र्य व्यक्तीला नव्हते. प्रत्येक वसतीमध्ये पक्ष-समिती असे आणि तिची सर्वांवर देखरेख असे. असंख्य कागदांवर सह्या केल्याशिवाय कुणाला प्रवास करण्याची परवानगी नसे. सर्व व्यापार, उद्योगधंदे हे पक्षाने हस्तगत केले होते. शहरात सर्व नोकऱ्या पक्षाच्या ताबेदारीत होत्या. ग्रामीण भागात सर्व जमीन पक्षाची होती, सर्व पीक पक्ष विकत घेत असे. कुणी काय काम करायचे, कुठे राहायचे हे पक्ष ठरवीत असे. शिक्षण, आरोग्यसेवा पक्षाकडून पुरविली जात. आज्ञाभंग करणाऱ्यांना अनेकदा निष्ठुर शिक्षा देण्यात येत असत. १०० कोटी चिनी प्रजेवर पक्षाचे सर्वंकष नियंत्रण होते.

वर्षे जात राहिली आणि क्रांतीपूर्वी चिनी जनतेच्या ज्या हालअपेष्टा होत्या त्यांच्या आठवणी मंदावत गेल्या. त्यांची जागा कम्युनिस्ट पक्षाच्या धोरणामुळे निर्माण झालेल्या हाल-अपेष्टांनी घेतली. १९५८–६१ ह्या वर्षांत 'पुढच्या दिशेने घेतलेली प्रचंड झेप'– धि ग्रेट लीप फॉरवर्ड– संघटित करण्यात आली होती. कुटिर उद्योगांचे प्रचंड जाळे निर्माण करून चीनचे उद्योगीकरण साधण्याचा हा प्रयत्न होता. त्यातून उद्भवलेल्या दुष्काळात ३ ते ४ कोटी लोक मृत्युमुखी पडले. १९६६–६९ मध्ये माओने जी सांस्कृतिक क्रांती चीनवर सोडली तिच्यामुळे तर सर्वत्र अंदाधुंदी फैलावली. तिचे परिणाम एक दशकभर चीनला भोवत राहिले. १९७६ मध्ये माओचा मृत्यू झाला, काही काळ 'चांडाळ चौकडी' (गँग ऑफ फोर) सत्तेवर आली आणि नंतर चीनमध्ये एक नवी घडी बसविण्याचा प्रयत्न चिनी कम्युनिस्ट पक्षाने सुरू केला. अर्थव्यवस्थेवर एकतंत्री नियंत्रण असले तर त्याचा परिणाम म्हणून उत्पादन कुंठित होते हा धडा मिळाला होता. राजकीय कलहामुळे आर्थिक

अनुक्रमणिका

प्रगतीला खीळ बसते, हेही स्पष्ट झाले होते. स्वत: माओ यांना जरी राजकीय शांतता व स्थैर्य, आणि उंचावत जाणारे जीवनमान यांचे आकर्षण नव्हते तरी सर्वसामान्य चिनी जनतेला ह्याच गोष्टी निकडीने हव्या होत्या ही गोष्ट पक्षाच्या एका प्रबळ विभागाला समजून चुकली होती. १९७७–७८ ला डेंग झियोपिंग सत्तेवर आले आणि त्यांनी एक मूलगामी निर्णय घेतला. वर्गकलहाच्या राजकारणाची जागा आता आर्थिक वाढीला प्राधान्य देण्याच्या धोरणाने घेतली पाहिजे असा हा निर्णय होता. त्यानंतर परदेशी व्यापार आणि परदेशांकडून चीनमध्ये होणारी भांडवली गुंतवणूक ह्यांसाठी चिनी दरवाजे मोकळे झाले. त्यानंतर चीनची झालेली आर्थिक वाढ अचंबा वाटावा अशी आहे.

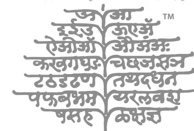
अर्थव्यवस्थेचे झपाट्याने खाजगीकरण झाले. आज चीनमध्ये जे औद्योगिक उत्पादन होते त्यातील निम्मे खाजगी उत्पादकांकडून होते. आणि चीनचे जे एकंदर उत्पादन आहे त्यातील ७५ टक्के खाजगी क्षेत्राकडून होणारे उत्पादन आहे. सार्वजनिक क्षेत्राकडून होणारे जे ५० टक्के उत्पादन आहे त्याने एक मोठी समस्या देशापुढे निर्माण केली आहे. ते मोठ्याच तोट्यात चालणारे उत्पादन आहे आणि वर्षानुवर्षे ह्या तोट्याचा भार देशाला सहन करावा लागत आहे. डेंग ह्यांनी पुरस्कारिलेल्या ह्या सुधारणांतून झालेल्या आर्थिक वाढीमुळे कम्युनिस्ट पक्षापुढे एक वैचारिक आव्हान उभे राहिले आहे.

चिनी कम्युनिस्ट पक्षाने स्वीकारलेली चार प्रधान तत्त्वे (कार्डिनल प्रिन्सिपल्स) अशी आहेत : १. मार्क्स-लेनिन-माओ झेडाँगवादी विचारसरणी, २. समाजवादी मार्ग, ३. श्रमजीवी वर्गाची हुकुमशाही, ४. कम्युनिस्ट पक्षाचे नेतृत्व. ह्या तत्त्वांचा आणि आर्थिक सुधारणांचा जो कार्यक्रम राबविण्यात येत आहे त्याचा मेळ कसा घालायचा असे ह्या आव्हानाचे स्वरूप आहे. १९८७ मध्ये जेव्हा झाओ झियांग हे कम्युनिस्ट पक्षाचे सरचिटणीस होते– म्हणजे सत्तेच्या केंद्रस्थानी होते– तेव्हा पक्षाने जो सिद्धान्त स्वीकारला होता तो असा होता की, चीन हे समाजवादी व्यवस्थेच्या प्राथमिक अवस्थेत होते. ह्या सूत्रवजा सिद्धान्ताचा आशय असा की समाजवादी व्यवस्था ही समृद्ध अर्थव्यवस्थेवरच आधारता येते आणि समृद्ध अर्थव्यवस्था स्थापन करण्यासाठी आवश्यक तर समाजवादी मार्गाहून वेगळ्या उपायांचा अवलंब करणे योग्य असते. समाजवादी व्यवस्थेचे अंतिम साध्य गाठण्यासाठी स्वीकारलेले हे तात्पुरते उपाय आहेत. खाजगी उद्योगांना वाव देण्याच्या अ-समाजवादी उपायांचे हे समाजवादी समर्थन होते. पण १९८९ मध्ये झाओ ह्यांचे पतन झाले. त्यानंतर डेंग ह्यांनी वेगळे घोषवाक्य दिले : " आम्हाला चिनी वैशिष्ट्यांचा समाजवाद हवा. " त्यांचे अनुयायी ह्यात आणखी भर घालतात : "आम्हाला चिनी वैशिष्ट्यांचा, खुल्या बाजारावर आधारलेला समाजवाद हवा. " हे घोषवाक्य लोकप्रिय झाले. पण डेंग आता ८९ वर्षांचे आहेत आणि थकत चालले आहेत. त्यांच्यानंतर काय ?

डेंग ह्यांचा अनुयायांनी ते सर्वश्रेष्ठ सैद्धान्तिक विचारवंत आहेत असा प्रचार धूमधडाक्याने सुरू केला आहे. म्हणजे ते माओ ह्यांच्याहूनही थोर आहेत. जिआंग झेमिन हे सध्या चीनचे अध्यक्ष आणि कम्युनिस्ट पक्षाचे सरचिटणीस आहेत. डेंग ह्यांचे उत्तराधिकारी असे त्यांचे वर्णन करता येईल. डेंग ह्यांच्या विचारांवर आपण सतत मनन, चिंतन करीत राहिले पाहिजे असा उपदेश ते अविरतपणे करतात. उलट, पक्षाचे अनेक जुने सदस्य 'चार प्रधान तत्त्वां'चा नेहमी निर्देश करीत असतात. म्हणजे ते माओवादी आहेत.

हे कम्युनिस्ट पक्षाचे अंतर्गत भांडण, गृहकलह आहे. मुख्य प्रश्न असा आहे की, पक्षाला चीनवरील सत्तेची पकड तशीच राखता येईल का ? १९८९ मध्ये जेव्हा टियानान्मेन चौकातील निदर्शनांच्या रूपाने पक्षाच्या सत्तेला आव्हान देण्यात आले तेव्हा निदर्शकांची कत्तल करून पक्षाने आपली सत्ता टिकवली. पण सत्ता हातातून निसटते आहे ह्या कल्पनेने पक्ष भयभीत झाला आहे अशी चिन्हे तेव्हा दिसत होती. आता पाच वर्षांनंतर आर्थिक सुधारणांचा वेग इतक्या झपाट्याने वाढत आहे की अर्थव्यवस्थेचे नियमन करण्याच्या पक्षाच्या शक्तीचा संकोच होतो आहे. शहरांची आणि प्रांतांची स्वत:ची आर्थिक ताकद वाढत आहे. पूर्वी कधी अनुभवले नव्हते असे स्वातंत्र्य अधिकाधिक लोकांना लाभते आहे; कुठे राहायचे, कुठे काम करायचे, पैशाचा विनियोग कसा करायचा हे ठरविण्याचे स्वातंत्र्य.

१९७९ मध्ये खाजगी मालकीच्या उद्योगधंद्यात काम करणारी कुणी चिनी व्यक्ती, सरकारी अहवालात





तरी नमूद नव्हती. आता अशा व्यक्तींची संख्या अधिकृत अहवालात ३ कोटी आहे आणि प्रत्यक्षात ती कितीतरी अधिक असणार. 'नागरी आणि ग्रामीण उद्योग' ह्या योजनेखाली जे हलके उद्योगधंदे सुरू करण्यात आले आहेत त्यांच्यात ९ कोटी लोक काम करतात. एकंदर औद्योगिक उत्पादनाच्या एकतृतीयांश उत्पादन ह्या उद्योगांतून होते. ह्या उद्योगांची मालकी अनेकजणांनी एकत्र येऊन स्थापन केलेल्या गटांकडे आहे; हे सरकारी मालकीचे उद्योग नव्हेत. परिणामी कामगार आता पक्ष सांगेल तेथे काम करायला बांधलेले नाहीत. एका ठिकाणचे काम सोडून दुसरीकडे काम धरायला ते मोकळे आहेत. शेतकऱ्यांवरची बंधनेही आता बरीच सैल झाली आहेत.

ह्या साऱ्या परिवर्तनाचे पक्षाच्या सत्तेवर कोणते परिणाम घडून येतात हे पाहणे मनोरंजक आणि बोधप्रद ठरेल. चिनी कम्युनिस्ट पक्षाची जी ताकद होती तिचे एक महत्त्वाचे कारण असे होते की सबंध देशव्यापी अशी ती एकमेव संघटना होती. तिचे हात प्रत्येक खेड्यात पोचले होते. चीनमध्ये ४० लक्ष खेडी आहेत आणि ७० कोटी शेतकामगार आहेत. १९५०-१९६० ह्या दशकांत शेतीचे सामुदायीकरण कडकपणे चालू होते. प्रत्येक खेड्यात कम्युनिस्ट पक्षाचे पूर्ण वेळ कार्यकर्ते होते. सामुदायीकरण कसे करावे, त्याचा विस्तार कसा करावा ह्याचे त्यांना वरून आदेश येत आणि कार्यकर्ते त्यांची अंमलबजावणी करीत. कोणते पीक काढावे, शहरांना अन्नपुरवठा करण्यासाठी सरकार ते कोणत्या किंमतीला विकत घेईल ह्याविषयीचेही आदेश येत. डेंग सत्तेवर आल्यावर त्यांनी 'कौटुंबिक जबाबदारी पद्धत' सुरू केली. तिला अनुसरून सामायिक शेतीपद्धती रद्द करण्यात आली आणि शेतकरी कुटुंब हे उत्पादनाचे एकक (युनिट) बनले. पिकाचा काही भाग खुल्या बाजारात विकण्याची परवानगी देण्यात आली. शेतीला बरकत येऊ लागली. ह्या भरभराटीमुळे पूर्ण वेळेचे कम्युनिस्ट कार्यकर्ते आपापल्या कुटुंबाच्या शेतीकडे परतू लागले. कार्यकर्त्यांची पदे रिकामी राहू लागली. बऱ्याच ग्रामीण कार्यकर्त्यांना कामच उरले नाही. आपल्या क्षेत्रातील शेतकऱ्यांकडून पैसे उकळणे एवढेच त्यांना काम राहिले. कम्युनिस्ट कार्यकर्ते गावाचा कारभार करीत. त्याची जागा आता क्रांतीपूर्वी जे कौटुंबिक गोतावळ्याचे राजकारण चाले त्याने फिरून घेतली असे एका निरीक्षकाचे म्हणणे आहे.

ह्याचा अर्थ असा की कम्युनिस्ट पक्षाची ग्रामीण भागातील सत्ता तुलनेने क्षीण झाली. ह्याची पक्षाने एवढी पर्वा केली नसती पण इतर समस्या निर्माण झाल्या आहेत. ८० नंतर ग्रामीण उत्पन्न जलद गतीने वाढत गेले. पण आता चलनवाढीला अटकाव करण्यासाठी मध्यवर्ती सरकारने शेतीमालाच्या किंमती रोखून धरल्या आहेत. ह्यामुळे उत्पन्न खुंटले आहे. शहरात उद्योगीकरणामुळे निर्माण झालेल्या नव्या संपत्तीचा दिमाख सर्वत्र दिसतो. शेतीला बांधल्या गेलेल्या ग्रामीण जनतेला तिचा हेवा वाटू लागला आहे. शिवाय काही स्थानिक सरकारांनी शेतकऱ्यांकडून विकत घेतलेल्या मालाबद्दल त्यांना प्रॉमिसरी नोटा दिल्या पण मुदत संपल्यावर त्यांच्या बदल्यात ही सरकारे रोख रक्कम देऊ शकत नाहीत. भरभराटणाऱ्या औद्योगिक शहरांत कामगार म्हणून स्थलान्तर केलेल्या शेतकऱ्यांकडून घरी पाठविल्या जाणाऱ्या रकमा कमी कमी होत आहेत. आणि अनेकदा त्यांनी पाठविलेले पैसे वाटेत जिरतात. उदा., एका प्रदेशात रागावलेल्या शेतकऱ्यांनी ४४ पोस्ट ऑफिसे लुटली असा वृत्तान्त आहे.

शेतीची उत्पादनक्षमता (प्रॉडक्टिव्हिटी) वाढली आहे पण उत्पन्न स्थिर आहे. ह्याचा परिणाम म्हणून शेतीवर कमी कमी माणसे कामासाठी लागत आहेत. जागतिक बँकेच्या अंदाजाप्रमाणे कामावरून कमी केलेले १० कोट शेतकामगार काम शोधीत फिरत आहेत. ह्या मोठ्या असंतुष्ट लोकसंख्येचा राजकीय स्थैर्याला मोठा धोका संभवतो. चीनच्या इतिहासात मध्यवर्ती राजकीय सत्तेला जी मोठी आव्हाने मिळाली आहेत ती ग्रामीण भागाकडून मिळाली आहेत. उदा., १८५०-६४ चे टैपिंग बंड किंवा खुद्द कम्युनिस्ट क्रांती.

ही समस्या आहे त्यापेक्षाही अधिक तीव्र झाली असती पण 'नागरी आणि ग्रामीण उद्योग योजने'ने अनेक बेकार शेतकामगार स्वतःमध्ये रिचवले आहेत. त्यामुळे परिस्थिती काहीशी सुधारली आहे. ही योजना ह्याच उद्देशाने सुरू करण्यात आली होती. शेती अधिक कार्यक्षम झाल्यामुळे जे कामगार बेकार होतील त्यांना ह्या योजनेखालील उद्योगांत काम मिळू शकेल अशी तिच्यामागची कल्पना होती. आणि प्रत्यक्षात तसे झालेही. पण ह्या योजनेचे यश हेच पक्षाचे मोठे दुखणे

झाले आहे. कारण तिच्यातील उद्योग भरभराटीच्या अवस्थेला आल्यानंतर त्यांचे नियंत्रण कौटुंबिक गोतावळे आणि उद्योजकांचे वेगवेगळे गट ह्यांनी स्वतःकडे घेतले. किनारपट्टीवरील अधिक भरभराटीला आलेल्या भागात तर तस्करांच्या आणि गुंडांच्या टोळ्या ह्यांचे प्रभुत्व आहे. केंद्र सरकारशी सहकार्य करण्यात ह्यांना फारसा रस अर्थात नसतो.

चीनचे २२ प्रांत, तीन महानगर-विभाग (मेट्रोपोलिटन एरिआ) आणि पाच 'स्वायत्त प्रदेश' आहेत. केंद्र सरकार आणि हे घटक ह्यांच्यामधील दुरावत चाललेले संबंध हीसुद्धा पक्षाला भेडसावणारी समस्या आहे. गुआनडाँग हा चीनचा सर्वांत संपन्न बनलेला प्रांत आहे. व्यापारात आणि भांडवली गुंतवणूक करण्यात तो अग्रेसर आहे. ही गुंतवणूक तो स्वतःच्या बळावर करतो. आपल्या प्रदेशातून गोळा केलेल्या करातील फारच थोडी रक्कम तो केंद्र सरकारकडे सुपूर्त करतो आणि केंद्र सरकारकडून फारच थोडी भांडवली गुंतवणूक ह्या प्रांतात होते. चीनच्या आर्थिक वाढीचा वेग १३ टक्के होता त्यावरून तो ९ टक्के इतका खाली आणण्याचा केंद्र सरकारचा प्रयत्न आहे. गुआनडाँग त्याला भीक घालीत नाही. केंद्राकडून आलेल्या आदेशांना न जुमानता परदेशांतून येणाऱ्या भांडवलाच्या ओघावर होईल तेवढा फायदा करण्याचे धोरण त्याने तसेच पुढे चालू ठेवले आहे. शेनझेन हा हाँगकाँगच्या जवळचा 'विशेष आर्थिक प्रदेश'-- स्पेशल इकॉनॉमिक झोन-म्हणून निर्माण करण्यात आला आहे. गेल्या वर्षी त्याच्या वाढीचा वेग ३० टक्के एवढा होता. तो ९ टक्के एवढा खाली आणण्याचा त्याचा अजिबात इरादा नाही. गुआनडाँगने स्वतःचे आर्थिक धोरण आखण्याचे जवळ जवळ पूर्ण स्वातंत्र्य स्वतःकडे घेतल्यासारखे दिसते. ह्याचा अर्थ असा की एका मोठ्या प्रांताचा कम्युनिस्ट पक्ष आणि केंद्रीय सत्ता ह्यांच्यात खरीखुरी दुफळी पडली आहे.

गुआनडाँग ज्या मार्गाने गेला आहे त्या मार्गाने इतर प्रांतांनी जाऊ नये ह्यासाठी केंद्र सरकार निकराचे प्रयत्न करीत आहे. पण दहा वर्षांपूर्वीपासून विकेंद्रीकरणाचे धोरण हळूहळू अमलात आणले जात होते आणि त्यातूनच भिन्न प्रदेशांमधील आर्थिक स्पर्धाही वाढत जात होती. दहा वर्षांच्या ह्या वाटचालीनंतर पक्षाला सर्व घटक-प्रदेशांवर पूर्वीसारखी पकड परत मिळविणे शक्य होईल असे दिसत नाही. इतर प्रांतांतून होणाऱ्या आयातीवर जकात लादणे, स्थानिक उद्योजकांना करमाफी देणे ह्या स्पर्धात्मक मार्गांचा अवलंब सर्रास करण्यात येत आहे. प्रांतिक सरकारे आपले उत्पन्न वाढविण्यासाठी हलक्या, उपभोग्य वस्तूंचे उत्पादन करणाऱ्या उद्योगांत अधिक गुंतवणूक करीत आहेत. कारण ह्यातून चटकन भरघोस फायदा होतो. पण ह्यामुळे रस्तेबांधणी, शाळा, आरोग्य इ. क्षेत्रांकडे दुर्लक्ष होत आहे. केंद्र सरकारला द्यायचा करभार नाखुषीने दिला जातो. १९७०-८० ह्या दशकाच्या अखेरीस केंद्र सरकारकडे गोळा होणारा महसूल राष्ट्रीय उत्पादनाच्या ३० टक्के एवढा होता. आजघडीला तो १९ टक्के एवढा आहे. ह्या वर्षीच्या प्रारंभी पक्षाने एकंदर करविषयक धोरणात सुधारणा करण्याचे ठरविले आहे. त्यामुळे पक्षाला किंवा मध्यवर्ती सरकारला देशाच्या आर्थिक नाड्या फिरून आपल्या ताब्यात घेता येतील का हे पाहायचे आहे.

अमाप संपत्ती संपादन करण्याची झिंग जशी प्रांतिक सरकारांना चढली आहे त्याप्रमाणे कम्युनिस्ट पक्षाच्या काही सदस्यांनाही चढली आहे. भ्रष्टाचार सर्वत्र बोकाळला आहे. पडद्याआड, गुप्तपणे चाललेला असा हा भ्रष्टाचार नाही. लोकांच्या नजरेत भरणारा, खुपणारा असा हा भ्रष्टाचार आहे. ह्या दशकातील सर्वांत प्रखर ठरेल अशी भ्रष्टाचारविरोधी मोहीम पक्ष आता हाती घेत आहे असे सांगण्यात येते. आरोपींवर जनतेसमोर खटले भरण्यात येतील आणि ज्यांच्यावर आरोप सिद्ध होतील त्यांना देहान्ताची सजा देऊन ती लगेच अमलात येईल अशी तरतूद करण्यात आली आहे. ह्याला अनुसरून गेल्या महिन्यात शेनझेन येथे काही कार्यकर्त्यांना गोळ्या घालून ठार मारण्यात आलेही. ह्यामुळे स्थानिक कार्यकर्त्यांना जरी काही काळ दहशत बसली तरी उच्च श्रेणीतील पक्षनेत्यांनी केलेल्या भ्रष्टाचाराचे काय करावे हा प्रश्न उरतोच. भ्रष्टाचाराची पाळेमुळे पक्षात किती खोलवर रुजली आहेत ह्याच्याविषयी अर्थात तर्कच करता येईल. चिनी शहरांत अतिशय किंमती, झकपक अशा किती मोटारी रस्त्यांतून धावतात ह्याची गणती केली तरी त्याची काही कल्पना येईल. ह्या पक्षनेत्यांच्या चोरल्या गेलेल्या मोटारी होत. काही करून अधिक पैसा कमवायचा ही संस्कृती आता पक्षनेत्यांच्या मनात इतकी मुरली

आहे की एका मंत्र्याने आपल्या अखत्यारीत असलेल्या सार्वजनिक क्षेत्रातील एका उद्योगाचे खाजगीकरण केले, त्याची मालकी स्वतःला दिली आणि आपल्या पदाचा राजीनामा देऊन तो खाजगी उद्योगपती झाला.

सर्वोच्च श्रेणीतील नेते व्यक्तिशः संपत्ती गोळा करण्याच्या फंदात पडत नाहीत. त्यांना तसे करण्याची जरुरी नसते. त्यांची कुटुंबे ते करतात. उदा., झिफांग हे स्वतः डेंग यांचे चिरंजीव आहेत. हाँगकाँग येथील एका खाजगी कंपनीत त्यांचा हिस्सा आहे. ही कंपनी चीनमधल्या अनेक कंपन्यांशी व्यवहार करते. चीनमधील पैसा प्रचंड प्रमाणावर हाँगकाँगमधील स्थावर मालमत्तेची खरेदी-विक्री आणि शेअरमार्केट यांत गुंतविण्यात येतो. ह्यातील काही पैसा 'काळा' असतो. दोन हजार कोटींहून अधिक डॉलर्स एवढा चिनी पैसा असा हाँगकाँगमध्ये गेला आहे असा अंदाज आहे. बऱ्याच वेळा ह्यातील काही पैसा परदेशांतून होणारी गुंतवणूक म्हणून चीनमध्ये परत येतो. ह्यामुळे त्याच्यावर होणाऱ्या नफ्यावर करमाफी इ. सवलती मिळतात. उपचार म्हणून जरी हा पैसा चिनी कंपनीच्या मालकीचा गणला गेला तरी प्रत्यक्षात त्याच्यावर इतरांचे नियंत्रण असते.

देशातील सर्व संघटणांवरील आपले प्रभुत्व टिकवून धरण्याचा आटोकाट प्रयत्न चिनी कम्युनिस्ट पक्ष करीत आहे. 'उदार' आर्थिक धोरणामुळे जे नवीन हितसंबंध निर्माण झाले आहेत त्यांच्या प्रतिनिधींना आपल्यामध्ये सामावून घेणे हा हे साधण्याचा एक मार्ग आहे. ह्या उद्देशाने गिन्हाईकांचे हक्क (परदेशी भांडवलदारांविरुद्ध), चिनी कामगारांचे हक्क, परिसराची निगा इ. उद्दिष्टांसाठी झगडण्याची नीती पक्षाने स्वीकारली आहे. चारशे भिन्न मंत्रालये आणि मंडळे (ब्यूरो) ह्यांचे मिळून बनलेले केंद्र सरकार आटोक्यात कसे ठेवायचे हा पक्षापुढील एक महत्त्वाचा प्रश्न आहे. कारण स्वतःला केवळ कार्यक्षमतेचा निकष लावू पाहणारी– सामाजिक तत्त्वज्ञानाशी कोणतेही नाते न सांगणारी– नोकरशाही शासनव्यवस्थेत विकसित होत आहे.

ह्या परिस्थितीत चिनी सैन्याशी– पीपल्स लिबरेशन आर्मी-पक्षाचे नाते स्थिर राहिले आहे ही पक्षाच्या दृष्टीने समाधानाची गोष्ट आहे. पण हे नातेही काहीसे संदिग्ध आहे. कारण सैन्यातील प्रत्येक अधिकारी हा पक्षाचा सदस्य असतो. त्यामुळे सैन्य एका दृष्टीने पक्षाचा घटक आहे. दुसऱ्या दृष्टीने ती एक भिन्न संघटना आहे. उदार आर्थिक धोरणामुळे सैन्याचाही फायदा झाला आहे. सैन्य २०,००० उद्योग 'उपव्यवसाय' म्हणून चालवीत आहे असा एक अंदाज आहे. ह्या वर्षीच्या अंदाज पत्रकातील सैन्यासाठी असलेली तरतूदही २५ टक्क्यांनी वाढविण्यात आली आहे. तेव्हा लोकक्षोभातून आणीबाणी उद्भवली तर सैन्य पक्षाच्या बाजूने उभे राहील असे मानायला हरकत नाही. पण पक्षापुढील खरी संकटे विघटन, भ्रष्टाचार आणि स्वतःच्या तत्त्वज्ञानाविषयीचा अविश्वास ही आहेत. त्यांच्याविरुद्ध रणगाडे काय करणार? (२।७।१९९४)

--*

अनुक्रमणिका

(पान ४२ वरून पुढे)

देकार्त, रेनी (१५९६–१६५०) – आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा (एक) प्रवर्तक; विवेकवादी तत्त्ववेत्ता.

स्पिनोझा, बरुख (१६३२–७७) – प्रसिद्ध डच, ज्युइश विवेकवादी तत्त्ववेत्ता.

लाव्हाझ्ये, अँन्ट्वान लॉरेन (१७४३–१७९४) – फ्रेंच रसायनशास्त्रज्ञ, आधुनिक रसायनशास्त्राचा संस्थापक.

अर्किमिडिस (खि. पू. २८७–२१२) – ग्रीक गणितज्ञ आणि भौतिकशास्त्रज्ञ.

बेकन रॉजर (सुमारे १२१४–१२९४) ब्रिटिश तत्त्ववेत्ता आणि वैज्ञानिक.

हर्डर, जॉन गॉट्फ्रीड फॉन (१७४४–१८०३) – जर्मन समीक्षक व तत्त्ववेत्ता.

व्हिको, जोव्हानी बाटिस्टा (१६६८–१७४४) – इटालिअन इतिहासकार आणि तत्त्ववेत्ता.

अॅक्विनास, सेन्ट टॉमस (१२२५–१२७४) – सर्वश्रेष्ठ स्कोलॅस्टिक तत्त्ववेत्ता.

माकियाव्हेली, निकोलस (१४६९–१५२७) – इटालिअन राजकारणी आणि राज्यशास्त्रज्ञ.

झेनोफोन (खि. पू. सुमारे ४३०–३५५) – ग्रीक इतिहासकार, सॉक्रेटिसचा शिष्य.

पार्थिनॉन – अथीना देवतेचे अथेन्समधील मंदिर; ग्रीक वास्तुकलेचा सर्वश्रेष्ठ नमुना.

फर्मा(ट), पीरी द (१६०१–१६६५) – फ्रेंच गणितज्ञ. ह्याने प्रतिपादन केलेल्या एका सिद्धान्ताची सिद्धी अजून सापडलेली नाही.

सोरेल, जॉर्ज (१८४७–१९२२) – फ्रेंच सामाजिक तत्त्ववेत्ता; सामाजिक उपपत्ती, मार्क्सवाद, सत्ता (पॉवर) हे त्याच्या चिंतनाचे काही प्रमुख विषय होते.

नीट्शे फ्रीड्रीख (१८४४–१९००) – प्रभावी जर्मन तत्त्ववेत्ता.

बोडिन, जँ (१५३०–१५९६) – फ्रेंच सामाजिक व राजकीय विचारवंत.

लायब्निट्झ, गॉट्फ्रिड व्हिलेल्म (१६४६–१७१६) – श्रेष्ठ जर्मन तत्त्ववेत्ता आणि गणितज्ञ.

वोल्फ, ख्रिश्चन फॉन (१६७९–१७५४) – कांटपूर्व जर्मन विवेकवादी तत्त्ववेत्ता.

टोमॅसिअस, ख्रिश्चन (१६५५–१७२८) – जर्मन विधिज्ञ आणि तत्त्ववेत्ता.

पॉलिफेमस – ग्रीक पुराणकथेतील एक सायक्लॉपस. त्याने आपल्या गुहेत ओदिसिअस व त्याचे साथीदार ह्यांना बंदिवान केले होते.

स्ट्रॉस, लिओ (१८९९–१९७३) – जर्मन-अमेरिकन राजकीय तत्त्ववेत्ता.

मायमोनायडीस (११३५–१२०४) – 'मोझेचा पुत्र मायमोन' ह्याचे लॅटिनीकरण. मध्ययुगातील प्रसिद्ध यहुदी (ज्यू) तत्त्ववेत्ता.

पॉलिबिअस (खि. पू. सु. २०३–१२०) – ग्रीक इतिहासकार.

ब्रॉडेल, (पॉल अॅकिली) फर्नान्ड (१९०२–१९८५) – प्रसिद्ध फ्रेंच इतिहासकार.

कॉन्स्टान्ट, बेंजामिन (१७६७–१८३०)

पास्काल ब्लेज् (१६२३–१६६२) – फ्रेंच गणितज्ञ, भौतिकशास्त्रज्ञ, तत्त्ववेत्ता आणि धर्मशास्त्रज्ञ.

* *

आपल्या ग्रंथालयात अवश्य हवीत अशी

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमालेची

संग्राह्य वैचारिक मराठी प्रकाशने

* वैदिक सस्कृतीचा विकास। तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	६० रु.
* हिंदुधर्माची समीक्षा (तृतीयावृत्ती) व सर्वधर्मसमीक्षा (प्रथमावृत्ती) – तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	५० रु.
* अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) । ब्र० स्वामी केवलानंद सरस्वती	२०० रु.
* पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास । डॉ० सुमंत मुरंजन	५० रु.
* लोकशाहीचे धोके । पन्नालाल सुराणा	८ रु.
* भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श । सौ० कमल पाध्ये	८ रु.
* हिंदी साहित्यविचार । प्रा० प्यारेलाल गोहेल	५ रु.
* महाराष्ट्रातील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना । चा० अ० दाभोलकर	५ रु.
* श्री० यशवंतराव चव्हाण अभिनंदनग्रंथ	४० रु.
* संशोधन साधना । डॉ० वसंत स० जोशी	२५ रु.
* ज्ञानदेव चिंतन (संपादित) । डॉ० वसंत स० जोशी	३० रु.
* भावार्थ रामायण (श्री एकनाथ महाराजकृत) बालकांड	१५ रु.
* तरंगयामिक व पुंजयामिक । मा० ग० टोळे	१० रु.
* आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास । ऋग्वेदी	४० रु.
* वागीश्वरी । डॉ० गो० के० भट	२० रु.
* नवमानवतावाद व मानवाचा आदर्श	२५ रु.
* प्रस्थानभेद (प्राचीन १४ विद्यांची माहिती) पुनर्मुद्रण । गं० वा० लेले	१५ रु.
* गिर्यारोहण परिचय । अच्युत खोडवे	१० रु.
* इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (दुसरी आवृत्ती) । सदाशिव आठवले	६० रु.
* दासशूद्रांची गुलामगिरी (भाग-२) । शरद पाटील	७० रु.
* शाहीर हैबती । डॉ. शिवाजीराव चव्हाण	४० रु.
* गीताचिकित्सा । भाऊ धर्माधिकारी	१०५ रु.
* तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (चरित्र) । सौ. मालती देशपांडे	२५ रु.

संपर्क : **चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळामंडळ,**
वाई– ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून
मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.